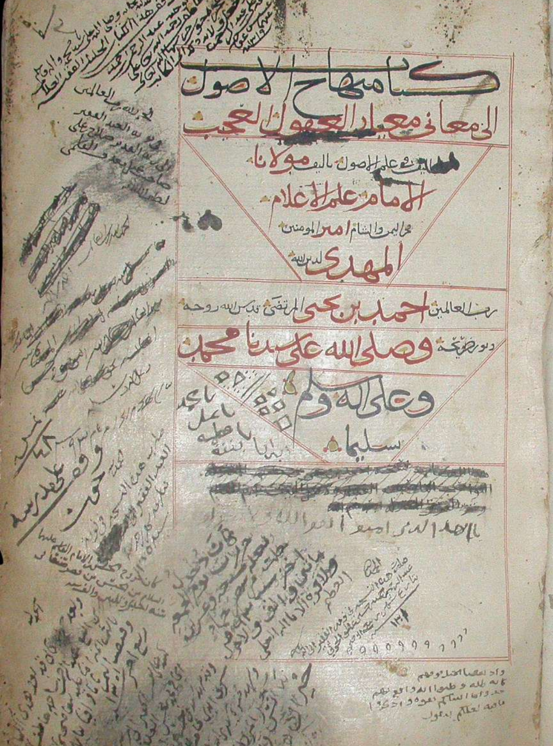


في تلاوة دعاء الفلاح سبع الله له اسماء اللهم اني ونصلي على النبي صلوات الله عليه

قال الله اسرائي له رايت قد خاطبنا بعد شلته له يعد د الله تعالى مكتوب
على جوف الفلاح بقلم اخضر وقد اصاه السموات والارض سوية وقد مخبت مرة اكل الفلاح
فلما حضره عند نبي سمعت حطاره قال اسمعني يا محمد هل رايت ذلك الفلاح فقلت نعم
قال يا محمد حليتك وحليت ذالك الفلاح لا خالك ومن لوناك وكتبت عليه الاجنحة بعد العدد
خلق احلو السموات والارض بخمسة عام يا محمد لا بوه هذا الفلاح لما طهر السموات
والارض وهي باب بركات هذا الفلاح قال جبرائيل عليه السلام يا محمد ان هذا الفلاح
وله خواص وفوايد كبيرة لم يمكن شرحها صلوا الله تعالى لي كوكبا نطلع في كل ذلك
سنة مرة واذعه وانا دنيته الا الوجين وادجت ابادك لم مطابق هذا الدعا
فلم استطع ذالك لانعد ممال النبي صلى الله عليه وسلم ان كتب البصر في اجر هذا
علمني على غرجا منصرف وقال يا رسول الله ذلك السا معهد حتى بيد عاهد
الفلاح لتعلم امتك وما بعث الله من الاسا وعلمه هذا الدعا الا انا محمد صلى الله عليه
وتعلم يا محمد من هذا الدعاء واحدة في عمره بدسل الله له الملك تطوف
قدحا من الشراب في كل قدح سعون لوبا من الشراب ومن هذا الدعا ولعبو بصر
تفضل هذا الدعا لم لا يحصى عدده الى الله سار كل وتعالى هو هذا بسم الله الرحمن الرحيم الواحد
الاول والاخر والظاهر والباطن خالق السموات والارض وهو السميع العظيم قابل التوب شكور حليم هو الله
للخاطئين ويعفو عن المذنبين رازق الدواب صاحب العطايا ودافع البلايا شفي ومعز
كثير العطايا شكور حليم عالم جهرها لوعى عن الحلق يا سر الارزاق علام الغيوب مدهب
الهموم انت سبحانك تنوار الليل وسا النهار وضو القمر وشعاع الشمس حقيق السحر
الملابس كمله شي وانت على كل شي قدير يا شاهد كل نجوى ودود
انت خالق كل شي خلقه سعرف الكل يوم النشور الا الله الا هو
معرف الكل يوم النشور الهي انت وانت الاحد عولى اسبحانكم انا الحكيم الهي انت خالق كل شي
تسبح لك اعطي من امام الموات ولا يحصى من السموات الموعود الله اكبر الله اكبر الله اكبر
وسبحان الله وكبره واصلها لا ضد الله ولا ند له ولا جزاء ولا شبه له ولا حد له ولا
دصوله ولا شريك له في الملك ولا وزير له لا اله الا الله حقا لا اله الا الله عبودا شكورا لا اله
الا الله حقا حقا لا اله الا الله لا اله الا الله ايمانا وصدقا لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وآله

بسم الله الرحمن الرحيم
لا الله الا الله محمد رسول
الله صلى الله عليه
بسم الله الرحمن الرحيم
ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر
ز س ش ص ض ط ظ
ع غ ف ق ك ل م ن
و لا ي



كتاب منهاج الأصول إلى معاني معيار العقول

تأليف في علم الأصول تأليف مولانا

الإمام علم الأعلام

حمى اليمن والشام أمير المؤمنين

المهدي لدين الله

رب العالمين أحمد بن يحيى المرتضى قدس الله روحه ونور ضريحه

وصلى الله على سيدنا محمد

وعلى آله وسلم

تسليما

الحمد لله الذي ...

أشهد أن كل معبود من دون عرشك إلى الأرض السابعة باطل إلا وجهك الكريم

أعذني من آفات الزمان ولا تعصني في اليوم الموعود الله أكبر أعدني ... نفسي وسمعي وبصري

... ومالي وولدي ... وكل ... ومن ...

... واحد وأعذني وجميع ... والمؤمنين والمؤمنات

بالله العلي العظيم وبكل كتاب أنزله عز وجل وبكل رسول أرسله عز وجل وبكل

... بسم الله الرحمن الرحيم ... فلا نعرف الله تعالى حق معرفته إلا من عرفه

وترك المعاصي وبذلك تحصل الفوز بالثواب والنجاة من العقاب وهذه المعرفة تحصل بالتفكر في مخلوقات الله تعالى

من الأفلاك والكواكب وما يحدث في جهتها من السحاب والرعد والبرق والمطر وغير ذلك والأرض وما فيها من الأشجار

والحيوانات المختلفة الأنواع ... الباطنة والظاهرة وما في جميع ذلك من الحكمة الباهرة

النوم ...

بسم الله الرحمن الرحيم

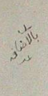
كتاب معيار العقول في علم الاصول ينبغي قبل الشروع في شرح هذا الكتاب ان
نفسر الفاظ تسميته بهذا الاسم ووجهها فنقول اما الفاظه اما الكتاب فقد تقدم منا تفسيره
في اول كتاب الملل واما المعيار فهو في اللغة اسم لآلة يعرف بها قدر بعض المقدرات كالمكيال والميزان واستعير
لتسمية هذا الفن تشبيها لما ذكرنا لما تحصل من علم الكلام الذي يعرف بالعقل فصار كانه يعرف به
مقدار عقل من نظر فيه فسمي معيار العقول لاجل ذلك فهذا وجه تسميته بهذا الاسم واما العقول
فقد تقدم تفسيرها في اللطيف واما علم الاصول فاعلم ان هذا الاسم اعني علم الاصول اذا اطلق في لسان
العلما فانما يعنون به اصول الفقه فقط ولا يراد به مع الاطلاق اصول الدين ويختص اصول الدين بانه يسمى
علم الكلام قيل اما لانه اوسع العلوم كلاما في الاحتجاج على من خالف الحق فيه قال الغزالي او لانه العلم الكلي
من حيث ان الكلام فيه يتضمن الكلام على كل المعلومات لانه يقال فيه كل ما يصح ان يتكلم عليه لا يخلو اما ان يكون
مستحيلا او جائزا والجائز لا يخلو اما ان يكون منفيا او ثابتا والثابت لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما
والموجود لا يخلو اما ان يكون قديما او محدثا والمحدث اما ان يكون متحيزا او لا وغير المتحيز اما ان يحتاج الى محل او لا
ثم يتكلم على كل واحد من هذه الاطراف في علم الكلام وقد يدخل تحتها كليات الامور فسمي علم الكلام لانه العلم
الكلي واما الاصول فهي جمع اصل والاصل في اللغة ما وقف عليه غيره من جامد او نام كاصل البنيان واصل الشجر
لكنه يستعمل في الثاني اكثر واما في الاصطلاح فيستعمل في معان متعددة الاصل بمعنى الدليل كما يقال الاصل
في هذه المسئلة قوله تعالى كذا او قوله صلى الله عليه وآله وسلم اي الدليل عليها ومنها الاصل المقيس عليه كما تقول اصل
وفرع ومنها ما يعتمده العالم في القواعد فانهم يقولون ان فلانا بنا على اصله في مسئلة كذا اي على مذهبه فيها ومنها ما يسمى
من اصول الشريعة كالصلوة والزكوة فانه يسمى اصلا في الاصطلاح وكل هذه المعاني مشبهة بالمعنى اللغوي واذا
عرفت ذلك رجعنا الى المقصود وهو شرح مسائل ابواب هذا الفن فنقول هذه مقدمة لهذا الفن لا يستغني
طالبه عن معرفتها وفيها مسائل **مسئلة اعلم** انه لما كان هذا الفن هو اصول الفقه قدمنا
ماهية الفقه فقلنا الفقه في اللغة هو فهم معنى الخطاب الذي فيه غموض تقول فهمت معنى قولك زيد
من البلغا ولا نقول فقهت معنى قولك انه ابن عمرو ولا نقول فقهت معنى قولك السما فوقنا لما كان ذلك
واضحا لا يدخله لبس بخلاف قولك زيد من البلغا فهو يحتاج الى معرفة ماهية البلاغة وما قصد من
معانيها واما في الاصطلاح فقد اختلف عبارة الاصوليين في ذلك فقال ابو الحسين الفقه جملة
من العلوم باحكام شرعية يستدل على اعيانها لا يعلم باضطرار انها من الدين وهذا عندي
لا يصح لانه يوهم ان غير المجتهد لو علم احكاما استدل عليها بخبر او اية يسمى فقيها وذلك
من الاحكام تلقينا وتقليدا لا يسمى فقيها وانما الفقيه هو المتمكن من استنباط الاحكام عن
ادلتها ومثل لذلك برجلين احدهما اسكاف صانع صنعة الجرامين والاخر ليس بصانع لها
لكن عنده منها شي كثير موجود بملكه فان الاسكاف هو الاول وان لم يكن عنده شي
من الجرامين والاخر لا يسمى اسكافا بالاتفاق وان كان عنده شي كثير منها كذلك انما يسمى فقيها

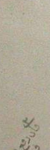
من يمكنه اخذ الفقه من معدنه وهو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية لا من يحفظ
الاحكام تلقينا وتقليدا فليس بفقيه كما ان مالك الجرامين الذي ليس يحسن صنعتها لا يسمى اسكافا
قلت وهذا لعمري كلام جيد وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية العملية عن ادلتها التفصيلية قوله العلم قد تقدم في
علم اللطيف وقوله بالاحكام اراد بها الوجوب والندب والكراهة والحظر والاباحة التي وردت بها خطاب
الشرع وسياتي ماهياتها وقوله الشرعية احتراز من الاحكام العقلية فانها لا تسمى فقها وقوله الفرعية
احتراز من الاحكام الشرعية العملية لكنها ليست فرعية بل من اصول الشريعة كوجوب الصلوة والزكوة
والصوم والحج فان العلم بها لا يسمى فقها في الاصطلاح لانها داخلة في اصول الدين لان من علم نبوة نبينا
عليه السلام علم وجوبها لتواتر مجيه بالتعبد بها وقوله العملية احتراز من المسائل الشرعية الفرعية
العلمية كالعلم بكون الاجماع حجة قطعية وكون الشفاعة للمومنين دون الفاسقين فانهما حكمان
شرعيان اي لا يعلمان الا من جهة الشرع لا العقل وفرعيان لان كونه حجة قطعية فرع تقرير كونه حجة
والشفاعة للمومنين فرع على ثبوت الشفاعة يوم القيمة فهذان ونحوهما شرعيان وفرعيان لكن ليسا
عمليين بل علميين اي نحن مكلفون بمعرفتهما من دون عمل يتبعهما وقوله عن ادلتها التفصيلية احتراز
من العلم بها تلقينا وتقليدا فان ذلك ليس فقها في الاصطلاح **قلت** وهذا الحد اصح من الاول
وقد اورد عليه سوالان احدهما يقال المعلوم ان اكثر الاحكام مظنونة فيلزم خروج المظنونة
من ان يكون فقها وهي من الفقه بالاتفاق **والجواب** ان المظنونة بعد حصول ظن المجتهد
تصير معلومة من حيث انه يعلم بدليل قاطع ان ما اداه اليه نظره من ظن او علم بحكم عملي وجب
عليه العمل به فصار الحكم المظنون معلوما لاجل تيقن وجوب العمل به وانه مراد الله من المجتهد حسب
فصح حد الفقه بانه العلم بالاحكام وثانيهما يقال ان اردت ان الفقه هو العلم بالاحكام جميعا لم
الاولى لم يطرد
ينعكس لخروج المجتهدين جميعا لانهم لم يعلموا حكم كل حادثة قبل النظر فيها وانما يعلمون ما قد اجتهدوا
فيه ونظروا الا ترى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربع وقال فيما عداها لا ادري
وان اردت ان الفقه هو العلم ببعض الاحكام عن ادلتها لم يطرد لدخول المقلد حسب فان
كثيرا من المقلدين يعلم كثيرا من الاحكام بادلتها تلقينا لا استنباطا وهو لا يسمى في الاصطلاح
فقيها وقد اجاب ابن الحاجب بان المراد تهيؤه للعلم بجميع الاحكام عن ادلتها لا حصوله
قلت وهذا الجواب يقتضي مثل ما ذكره صاحب نهاية المجتهد من ان الفقه هو علوم
الاجتهاد اذا اجتمعت وان لم يكن قد استنبط بها وهذا قوي من وجه وهو ان العلما نصوا
على انه لا يسمى فقيها الا المجتهد لا المقلد وضعيف من وجه اخر وهو ان العلما اطبقوا
على تسمية هذا الفن اصول الفقه وهذا يقتضي ان الفقه انما هو الاحكام ولو كان كما زعم
ابن الحاجب والمالكي لكان هذا الفن اصلا لعلوم الاجتهاد كلها وهذا لم يقل به احد والحق
عندي في جواب السوال ان الفقه في الاصطلاح اسم للعلم بجملة من الاحكام الشرعية

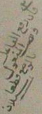
عن ادلتها التفصيلية وامكان الاستدلال على كل ما عرض منها للعالم بذلك البعض شرط في تسمية العالم بذلك فقيها فهذا التفسير يجمع بين قول العلماء ان الفقيه انما هو المجتهد وقولهم ان هذا الفن انما هو اصول الفقه وبوصف العالم بالبعض عن ادلتها مع تمكنه من الاستدلال على ما فيها عالم بالاحكام الشرعية جميعها لانه في حكم العالم بجميعها حسب فتضح ما اخترناه في حده وان يدفع الاشكال الوارد عليه ولا وجه لما زاده ابن الحاجب في هذا الحد من قوله بالاستدلال فان قوله عن ادلتها يغني عن قوله بالاستدلال ولا وجه لما اعتذر به اصلا واما حد اصول الفقه فقد اختلفت العبارات فيه وان كان المعنى واحدا فقال ابن الحاجب هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية **قلت** وهذا الحد غير منعكس لخروج كل علوم الاجتهاد به فانه لا بد منها الا ويتوصل به الى ذلك والصحيح ما ذكره ابو الحسين حيث قال اصول الفقه هي طرقه على جهة الاجمال وكيفية الاستدلال بها وما يتبع الكيفية قولنا هي طرق الفقه اردنا الطرق الموصلة اليه جملة لا تفصيلا نحو الكلام في الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والمجمل والمبين الى الابواب فان الاحكام الشرعية انما تؤخذ منها فالمراد بعلم اصول الفقه معرفة هذه الطرق على نحو ان يعرف صيغة الامر وهل للوجوب ام للندب ام للاباحة ام مشتركة وكون النهي للقبح ويقتضي الفساد او لا وهل دلالة العموم قطعية كالخصوص او نحو ذلك فان هذه هي طرق الفقه على جهة الاجمال اي ادلته لا على التفصيل فان طرقه التفصيلية هي ايات الاحكام والاجماع والاخبار والقياس والاجتهاد في امر معين لا على جهة الاجمال فهذه وان كانت طرقا الى الاحكام فهي في العرف تعد من اصول الفقه الاصطلاحي واما كيفية الاستدلال بها فالمراد به معرفة شروط الاستدلال لكل نوع من هذه الطرق على ما سياتي تحقيقه فان للاستدلال بالنص شروطا مخصوصة وللاستدلال بالفعل شروطا للتقرير وللاجماع والقياس والحظر والاباحة شروطا مخصوصة ستذكرها ان شاء الله تعالى فمعرفة الكيفية جزء من علم اصول الفقه واما ما يتبع الكيفية فهو الكلام في اصابة المجتهدين فانه يتبع كيفية الاستدلال الواقع منهم ان يقال هل اصابوا ام لم يصيبوا ومن ذلك الكلام في صفة المفتي والمستفتي فهذا هو الاوضح من حدود اصول الفقه في الاصطلاح

تنبيه واعلم ان هذا الفن يستمد من ثلاثة فنون وهي علم الكلام وعلم العربية وعلم الاحكام اما الكلام فلتوقف دلالة الادلة الشرعية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلغ وذلك يتوقف على دلالة المعجز واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية **واما** الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها ونفيها والا لزم الدور **ولما** كانت الادلة الشرعية اكثرها لفظية والخطاب منقسم الى حقيقة ومجاز فدلالة الحقيقة قطعية والمجاز ظنية احتجنا الى تقديم ماهية الحقيقة والمجاز فقلنا **مسئلة** الحقيقة في لسان العلماء هي اللفظ المستعمل فيما وضع له كتسمية السبع الشجاع العريض الاعالي اسدا وتسمية ابن ادم انسانا ونحو ذلك والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة رابطة بينهما وذلك كوصفنا الرجل الشجاع بانه اسد تشبيها بالسبع المعروف والرابط بينهما الشجاعة ووصفنا الكريم بانه غيث تشبيها بالمطر والرابط الانتفاع ونظائر ذلك كثيرة وقد يكون الرابط الشكل كوصفنا

الصورة بانها انسان لاشتراكهما في الشكل فقط وقد تكون صفة ظاهرة كما ذكرنا في الشجاع والكريم ولا يقبح الرابط خفية كوصف الابخر بانه اسد تشبيها بالاسد لبخر فيه فانه وصف خفي في الاسد لا يعرفه الا الخواص فتشبيه الرجل الابخر به كتشبيه الشي بالشي من دون علقة شبه بينهما ومن المجاز تسمية الشي باسم ما كان عليه كقوله صلى الله عليه واله وسلم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه الباقي فسمى المعتوق عبدا لكونه كان كذلك وتشبيهها للحر بالعبد والرابط كونه كان عبدا وقد يسمى باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فسمى العصير خمرا لكونه يؤول اليها تشبيها للعصير بالخمر فهذه صور العلاقة التي يحسن معها التجوز وقد تكون العلاقة المجاورة كقولهم جرى الميزاب فشبهوا الميزاب في نسبة الجري اليه بالماء لمجاورته اياه واختلف الناس في وقوع المجاز في اللغة وفي القران فقال الاكثر من العلماء وهو واقع في اللغة كما مر من امثلته خلافا للاستاذ وهو ابو اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي وحكاه ابو الحسين عن قوم فهولاء قوم انكروا وقوع المجاز وادعوا ان كل مجاز فهو حقيقة وان الاسد موضوع لكل شجاع من سبع او غيره والانسان موضوع لكل شكل من حيوان او غيره قال ابو الحسين وهذا باطل لانا نعلم باضطرار انهم يستعملون لفظ الحمار للبليد ولفظ الاسد للرجل الشجاع نعلم ضرورة انهم قصدوا التجوز والتشبيه وان استحقاق البليد للفظ الحمار ليس كاستحقاق البهيمة ولذلك يسبق الى الافهام من قول القائل رايت حمارا البهيمة دون البليد واختلف المثبتون للمجاز في اللغة هل لكل احد ان يخترع مجازا وان لم تكن العرب قد استعملته ونقل ذلك عنهم ام لا يجوز استعمال شي منه الا ما قد استعملته العرب ونقل عنها فقال الاكثر من العلماء ان النقل لا يشترط بل يجوز اختراعه مع حصول العلاقة وان لم ينقل عن العرب مثله وقال الشيخ عبد القاهر الجرجاني بل يشترط فلا يستعمل منه الا ما قد استعملته العرب حجتنا انه لو كان نقليا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم عليه والمعلوم انهم لا يتوقفون وهم ائمة اللغة العربية وقد استدل على ذلك بانه لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة والمعلوم انه لا يستعمله الا من عرف العلاقة وهذا ضعيف فان للخصم ان يقول لا نسلم انه لا يستعمله الا من نظر في العلاقة بل يستعمله اذا نقل اليه وان لم ينظر فيها وانما النظر الى الواضع له فقط وان سلمنا ان المتاخر نظر فيه فلم ينظر ليحسن منه استعماله بل ليطلع على الوجه الذي لاجله وضع الواضع قالوا لو لم يشترط النقل لجاز اطلاق نخلة على طويل غير انسان كالجبل لاشتراكهما في الطول وان يسمى الصيد بشبكة لمجاورته اياها وكالماء والميزاب وان يسمى الاب ابنا لذلك والعكس ايضا اي تسمى الشبكة صيدا والابن ابا **قلنا** لا نسلم ان العلاقة في الميزاب مجرد المجاورة بل مع كون المجرى قد يرى كالجاري مع الماء كشط النهر مع النهر والثمر مع السحاب وما اشبه ذلك وليس في الشبكة الا مجرد المجاورة فلم تكمل العلاقة وكذلك لا نسلم ان العلاقة بين الانسان والنخلة مجرد الطول بل مع الاستقامة والدقة ونحو ذلك مما يطول **سلمنا** لكم ان العلة مجرد الطول مثلا فلعله امتنع في غير الانسان لمانع نقل عن العرب فلا يلزمنا قالوا لو جاز لكان اشتقاقا فلا يكون غريبا او قياسا في اللغة واللغة لا تثبت بالقياس والترجيح كما سياتي **قلنا** بل يثبت باستقراء ان العلاقة مصححة له في لغة العرب كترفع الفاعل قال ابو الحسين واما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة فانه لو صح ذلك لم يقدح في تسمية اهل اللغة للاسم بانفراده مجازا على ما حكيناه عنهم **قلت** وهذا يوهم ان المخالفين هنا زعموا ان لفظ الاسد اذا اطلق على الرجل مع قرينة







تدل على ذلك فهو حقيقة لغة وكذا كذا في كل مجاز مع قرينة **قلت** وهذا ان قالوا به فالخلاف
بيننا وبينهم لفظي لا معنوي فنحن نسميه مجازا وهم يسمونه حقيقة لكن ما زعموه باطل لان الوصف بالحقيقة والمجاز انما
يجري على الالفاظ فقط لا بما هي المستقلة دون القرائن والقرائن لا تختص بالالفاظ اذ قد تكون شاهد حال وغير ذلك
مما ليس من فعل المتكلم واما وقوع المجاز في القرآن فقد قاله اكثر الامة خلافا للحشوية فانهم زعموا انه لا مجاز
في القرآن وهو قول الظاهرية والحجة لنا عليهم انه لا مانع من وقوعه عقلا لا من جهة القدرة ولا من جهة الحكمة
اما من جهة القدرة فذلك لامكانه فان المجاز نوع من الكلام والله تعالى قادر على جميع انواعه لانه تعالى
قادر لذاته فلا يتعذر عليه شيء من المقدورات واما جوازه من جهة الحكمة فانه يعلم حسنه مع حصول القرينة
المخرجة له عن حيز التلبيس حيث يريد به خلاف ما وضع له **فان قلت** وما وجه حسنه والحقيقة
اخصر واوقع اذ لا تفتقر الى قرينة **قلت** لان في المجاز من المبالغة والاختصار ما لا يحصل بالحقيقة الا ترى
ان وصفنا البليد بالحمار (بانه حمار) ابلغ في الاهانة عن عظم بلادته من قولنا هو بليد واخصر من قولنا هو بليد كبلادة الحمار
فلما كان ذلك في تعارف لغة العرب لهذا القصد الحسن والباري تعالى انما خاطبهم بلغتهم حسن ايقاعه منه لمثل هذا
الوجه الذي ادعوه لاجله وهذا واضح كما ترى فثبت حسن وقوعه في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله قالوا بل
يقبح لانه كذب بدليل انه ينفى فتثبته فيصدق والنفي الا ترى انه يصدق قولك لمن قال ان زيدا حمار انه ليس بحمار فلو كان
الجملة الاولى صادقة لم يصدق نفيها **قلنا** انما يكذب نفي المثبت حيث توجه النفي والاثبات الى معنى واحد
والنفي في هذه الصورة لم يتوجه الى المثبت بل الى غيره فصدق فالمنفي هو غير المعنى الذي اثبته في المجاز
قالوا يلزم ان يوصف الباري تعالى بانه متجوز **قلنا** مثل ذلك يتوقف على الاذن السمعي لانه مجاز واطلاق
المجاز على الله تعالى ممنوع الا باذن كما في حقيقة ولانه يوهم انه يتهاون بفعل قبيح صغير كما في
الشاهد اذا **قلنا** ان فلانا يتجوز في الامور وما اوهم الخطأ امتنع اطلاقه على الله تعالى حقيقة كان
او مجازا واذا ثبت انه يحسن من جهة الله تعالى فنحن نقطع بانه قد وقع منه في قوله تعالى واسأل القرية
والمراد اهل القرية على ما اعتمده اكثر المفسرين دون من يدعي ان السؤال للقرية نفسها وانها المخبرة معجزة
ليعقوب عليه السلام فان هذا من اضعف ما يقال لانه دعوى لا برهان عليها وكذلك قوله تعالى واخفض لهما
جناح الذل فانه مجاز واضح اذ لا جناح للذل لكنه شبه الولد بالطائر الذي له جناح ذل وجناح عزة
ثم امره ان يخفض لهما جناح الذل للوالدين ومما روي ان رجلا من منكري المجاز في اللغة اعترض ابا تمام في بعض شعره
بحاله في شعره وادعى كذبه لاجل ذلك وذلك ان ابا تمام لما قال في شعره لا تسقني ماء الملام فانني
صب قد استعذبت ماء بكائي فقال المعترض له فاعطني في هذا الكوز من ماء الملام
ابو تمام خذ هذا المقراض وقص لي ريشة من جناح الذل تنبيها للمعترض على انه اذا حسن في القرآن
فالتحول اولى ومن المجاز في القرآن قوله تعالى ليس كمثله شيء وقوله يريد ان ينقض والله لا مثل له
والجدار لا ارادة له وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه والله لا يعتدي وقوله
تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمكافاة والمجازاة حسنة ليست بسيئة والمخالف لا يخلو اما ان يقول
هذه الجمل حقائق فيما اراده سبحانه وانها وضعت لذلك في اللغة العربية فذلك فاسد بما قدمنا

من ان المعلوم ضرورة ان العرب لا تستعمل ذلك الا على وجه التشبيه ويعلم من شاهد حالها انها تقصد ذلك
واما اذا قال انها كانت مجازا في اللغة ثم نقلها الشرع فصارت حقائق شرعية فباطل ايضا اذ لو كانت كذلك
لسبق الى فهم اهل الشرع معانيها التي ارادها الله تعالى كما يسبق الى افهامهم الصلوة الشرعية عند سماع لفظ الصلوة
ومعلوم انه لا يسبق الى افهامهم عند سماع قوله تعالى الى ربها ناظرة انها الى ثواب ربها ناظرة ولا انها
منتظرة وكذلك قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا لا يسبق الى فهمهم ان المراد وجاء امر ربك ونظائر ذلك
كثيرة فثبت بذلك وقوع المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله وبطل ما زعمه المخالف **مسئلة**
قال اصحابنا والحقائق ثلث الاولى حقيقة لغوية وهي ما استعمل في الوضع الاصلي كالاسد للسبع المخصوص
والانسان والرجل والسماء والارض لمسمياتها المعروفة والثانية حقيقة شرعية وهي ما نقله الشرع الى
معنى اخر وغلب عليه كالصلوة فانها في اصل الوضع اسم للدعاء قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم
اي ادع لهم ومنه قول الشاعر عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ثم نقلها الشرع الى افعال واذكار مخصوصة
وغلب عليها بحيث انه اذا اطلق لفظ الصلوة لم يسبق الى الافهام الا تلك الافعال والاذكار وكذلك الصوم والزكوة
والحج على ما سيأتي بيانه والثالثة حقيقة عرفية وهي ما نقله العرف اللغوي وغلب عليه اي نقله اهل
اللغة الى معنى غير الذي وضعوه في الاصل وذلك كالدابة فانه وضع في الاصل لكل ما يدب على الارض من انسان
وغيره لانه اسم فاعل كاشارة اسم لكل ما مشي على الارض وشاهده قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله ما ترك على ظهرها
من دابة الى غير ذلك من الايات ثم انه صار في عرف اهل اللغة اسما لذوات الاربع دون غيرها فقصروه
على بعض مسمياته الاصلية وهذا منهم نقل له من الشياع الى الخصوص وهكذا القارورة في اصل (من الزجاج)
وضعها لكل ما استقر فيه الجسم من اناء وغيره ثم نقله اهل اللغة الى آلة مخصوصة قصروها عليها وغلب
كذلك ونحوها اي ونحو الدابة والقارورة كثير مما نقله العرف من الشياع الى الخصوص كالغائط فانه في
الاصل للمكان المنخفض ثم نقله العرف الى الخارج المخصوص والحائض في الاصل لكل فائض يقال حاض الوادي
اذا فاض ثم نقل الى الحيض الدم المخصوص فهذه الحقائق الثلث اتفق عليها اكثر العلماء وانكر قوم امكان
الحقيقة الشرعية ولا اظن هؤلاء القوم الا الذين زعموا ان بين الاسماء ومسمياتها مناسبة ذاتية
وقد تقدم ذكرهم في علم اللطيف وانكر القاضي ابو بكر الباقلاني والقشيري وقوعها فقط لا امكانها
وتوقف الامدي في وقوعها لتعارض الادلة واثبت ابن الحاجب والجويني والشيرازي وهو ابو
اسحق ابرهيم بن علي الفيروزابادي امكان الشرعية ووقوعها الا الحقيقة الدينية كالفاسق
والمومن فانها عند المعتزلة حقيقة شرعية اي نقلهما الشرع عن الشياع الى الخصوص ولم ينكروا
هذا النقل ولم ينكروا الحقيقة الشرعية الجلية كالصلوة والزكوة وينبغي ان نذكر ماهية
النقل وكيفيته ووجه حسنه ثم نحتج لامكانه ووقوعه عقلا وشرعا ثم نذكر حجج المخالفين
ونجيب عنها **اما ماهية النقل** فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصل وقصره
على بعض ما كان يطلق عليه **واما كيفيته** اما كيفية النقل الشرعي فهو ان يطلق الشارع

القشيري هو ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن صاحب الرسالة في رجال الطريقة وذكره صاحب دمية القصر وقال في حقه لو قرع الصخر بسوط تحذيره لذاب ولو ربط ابليس في مجلسه لتاب والقشيري بضم القاف وفتح الشين وسكون الياء بعدها نسبة الى قشير بن كعب وهي قبيلة كبيرة من بعض التواريخ

اللفظ على معنى ما نعلمه الا من جهته كاطلاق لفظ الصلوة على الله تعالى والاذكار التي لم نعلمها الا من جهته

وكانت في اللغة عبارة عن الدعا **واما كيفية النقل العرفي** فاعلم انه يبعد مع كثرة اهل اللغة

ان يتواطوا على نقل اللفظ الى غير ما كان موضوعا له قال ابو الحسين ولكنه لا يمتنع ان ينقل اسم طائفة

من الطوايف ويستفيض فيها ويتعدى الى غيرها ويشيع في الكل على طول الزمان ثم ينشا القرن الثاني

فلا يعرفون من اطلاق ذلك الاسم الا ذلك المعنى الذي نقل اليه قال فاما امارة انتقال الاسم فهو ان يسبق الى الافهام

عند سماعه معنى غير ما وضع له في الاصل قال فان كان السامع يتردد فهمه بين المعنى اللغوي والعرفي فمعلوم ان

الاسم مشترك فيهما على سبيل الحقيقة فيكون اللفظة حقيقة مشتركة بين المعنى اللغوي والعرفي واما متى

سبق الى الفهم المعنى العرفي فانه يصير حقيقة فيه ومجازا في معناه الاصلي وهذا كالغائط والحائض فانهما

حقيقة في المعنى العرفي مجاز في المعنى الاصلي **ومثال المشترك** بين اللغوي والعرفي في قولنا سمعت كلام

زيد فانه حقيقة في كلامه الذي يفعله هو وحقيقة فيما هو حكاية عن كلامه ذكره ابو الحسين وهو صحيح

فانهم اذا انشد احد قصيدة لغيره يقولون هذه قصيدة فلان ومنه قوله تعالى حتى يسمع كلام الله **واما وجه**

حسن النقل الى الحقيقة الشرعية قال ابو الحسين فلانه لا يمتنع ان يكون فيه مصلحة للمكلفين كما في غيره

من المصالح الشرعية ولان الشريعة جاءت باحكام لم تكن معروفة من قبل فاحتيج الى تمييزها باسماء تخصها فكما

يحسن ان يوضع لها اسما تعرف بها من غير علة يحسن ان ينقل اليها بعض الاسماء اللغوية اذا بقي ما يخلف كالصلوة للدعا لانها

وان نقلت عن الدعا خلفها **واما** النقل العرفي فوجه حسنه انه قد يحصل به غرض صحيح ولو قبح لم يقع الا لكونه

عبثا لا غرض فيه فاذا حصل فيه غرض زال وجه القبح فحسن **مثال ذلك** ما عرفناه في الغائط **لما**

استهجنوا النطق باللفظ الموضوع في الاصل نقلوا اليه اللفظ الموضوع على المكان الذي يوضع فيه وهو

الغائط وهو اسم المكان المنخفض عن ولا غرض المستهجن وكذلك نقلوا الدابة الى ذوات الاربع فقط لان

الدبيب منها اكثر واظهر وغير ذلك من الاغراض وان جهلنا الوجه في بعض الالفاظ لم نقطع بانه لا غرض فيه

فثبت بذلك حسن النقل الشرعي والعرفي **واما الحجة** لنا على امكان النقل ووقوعه عقلا وشرعا فهي ما مر

من جواز وقوعه في لفظ الصلوة ونحوها والدابة ونحوها فانها كانت في الاصل لمعان ثم نقلت الى معان مختلفة

مخصوصة والوقوع دليل على الامكان فثبت امكانها ووقوعها **واما حجج** الخصوم اما الذين انكروا امكان

النقل فقالوا لو ثبت لكان الاسم عن معناه وعوض غيره انقلبت الحقائق **قلنا** انما كان يلزم من ذلك لو استحال خلو

الاسم من المعنى والمعلوم ان تسمية المسمى تابعة للاختيار بدليل انتقال الاسم عن المعنى قبل المواضعة فانا

نعلم ضرورة انه كان يجوز ان يسمى المعنى بغير الاسم الذي سمي به فانه كان يجوز ان يسمى السواد بياضا ونحو ذلك

وعلى الجملة فشبهتهم مبنية على ان بين الاسم ومسماه مناسبة ذاتية وقد بينا بطلان ذلك في علم اللطيف

واما الذين انكروا وقوع الحقيقة الشرعية فقالوا ان معانيها الاصلية باقية لم تنقل

عنها والزيادات شروط الا ترى ان الصلوة اسم للدعا والدعا في الصلوة الشرعية باق وكذلك

الصوم في الاصل الامساك وفي الشرع هو امساك عن المفطرات فلم تنتقل عن مسمياتها في الاصل

قلنا ان المصلي لا يقصد الدعا واذكارها ومع ذلك هو فاعل صلوة بالاخلاف فالوا انما سمي بذلك

واستعمال اللفظ والمعاني ع معرفة ع

قد ذكر الشارح انهم في هذه المعاني استعملوها

مجازا لا حقيقة **قلنا** ان ادعيتم استعمال الشارع لها في الابتدا مجازا فهو مسلم ولكن كثر حتى صار حقيقة وان

اردتم اهل اللغة فهو خلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولان المعنى الشرعي يفهم عند اطلاق لفظ الصلوة من

غير قرينة ولو كان مجازا احتاج الى القرينة قالوا لو كان ذلك كذلك لفهمها المكلف ولو فهمها نقل الينا لانا مكلفون

مثلهم ولم ينقل الينا تواترا والاحاد لا يفيد **قلنا** انها انما فهمت بالتفهيم بالقراين كالاطفال يفهمون مسميات

الاسما بذلك قالوا لو كان ذلك كذلك لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها ولو لم تكن عربية لم يكن القران كله

عربيا وقد قال تعالى قرانا عربيا فيبطل كونها شرعية **قلنا هي** عربية بوضع الشارع لها مجازا وهو

عربي او نقول ان قوله تعالى انزلناه عايدا الى السورة وما فيها الا ما هو عربي ويصح اطلاق اسم القران عليها

لانه اسم جنس كالما والعسل يطلقان على القليل والكثير من جنسهما خلافا فحو الماية والرغيف **سلمنا** ان

الضمير للقران كله فلا نسلم ان ذلك يخرجه عن كونه عربيا اذ يصح اطلاق اللفظ العربي على ما الغالب فيه الالفاظ

العربية كشعر فيه فارسية وعربية **واما حجة** من انكر الدينية فقط فقد تقدمت

والجواب عنها في شرح كتاب القلايد **مسئلة** **وقد تكون الحقيقة مشتركة بين معان مختلفة**

خلافا لثعلب من النحاة وهو احمد بن يحيى **والابهري** من اللغويين **والبلخي** من المتكلمين فانهم زعموا

ان ليس في الالفاظ ما وضع لمعنيين متضادين **مطلقا** اي لا في اللغة ولا في القران وان كان لا يمتنع وقوعه عندهم

وخلافا لقوم في القران فزعموا ان لا لفظ مشترك بين معنيين في القران **واما في اللغة** فواقع عندهم **وقيل**

بل يمتنع في القران **وفي الحديث** الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **وقيل** بل وضع اللفظ المشترك

واجب لوقوعه في اللغة **وقيل** بل وقوعه **ممتنع مطلقا** اي يستحيل ان يوضع لفظ واحد لمعنيين مختلفين

ولا يدخل في المقدور **وقال ابن الخطيب** الرازي انما يستحيل وقوعه بين **النقيضين فقط** فيصح عنده

وضع لفظة مشتركة بين معنيين مختلفين غير نقيضين ولا يصح اذا كانا نقيضين **والحجة لنا**

على صحة وجود اللفظ المشترك في لغة العرب **ووقوعه** ما قد عرفناه في بعض الفاظهم

التي تطلق على معنيين على سوا من دون ان يسبق الفهم الى احدهما دون الاخر **كالجون** فانه اسم

للسواد والبياض في لغة العرب استعملوه فيهما على سوا من دون تناكر في ذلك وكذلك **القرء** فانه في لغتهم اسم

للطهر والحيض وكذلك الشفق فانه اسم للشفق الاحمر والابيض وكذلك الناهل اسم للضمان والريان ونظاير

ذلك كثيرة في لغة العرب احتج المانعون لوقوع المشترك في اللغة والقران جميعا بانها لو وضعت

اللفظة مشتركة بين معنيين فصاعدا اخل المقصود من الوضع اذ القصد به افهام المعنى والاشتراك

يمنع من الافهام لتردد الذهن بين المعنيين **قلنا** يعرف المقصود بالقراين فالقرينة تصيره كالمتعين

ثم ان سلمنا فالتعريف الاجمالي مقصود الا ترى انهم وضعوا لفظ شي والمقصود به غير متعين

وكذلك لفظ موجود وثابت ما هو الا لقصد التعريف الاجمالي فكذلك نقول في وضع المشترك

انه لقصد الاجمال وقال ابو الحسين يحتمل ان الواضع لم يضع اللفظ للمعنيين جميعا بل وضعته

قبيلة لمعنى واحد ووضعته قبيلة اخرى لخلافه ثم اختلط الناس واستعمل كلها في ضح

استوى الاستعمالان وخفي عن الاخرين ان الواضع قبيلتان فصار مع كثرة الاستعمال

قبيلتان

واستوى الاصل والفرع في الكثرة كالموضوع لحسن ضربة واحدة فبطل ما احتج به ثعلب والابهري
والبلخي واحتج الذين منعوا منه في القران فقط او فيه وفي الحديث بانه لو وقع وضممنا اليه قرينة
طالت بغير فائدة وان لم تنضم اليه فهو غير مفيد والحكيم لا يفعل ذلك **قلنا** فائدته كفائدة
اسماء الاجناس لمتعدد معناها كقوله تعالى واوتيت من كل شيء وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله
ونظائر ذلك كثيرة لا يقال انه يريد الجنس كل شيء بانه اذا لم تخصصه لانا نقول وكذلك المشترك عند
كما سيأتي الان **وفائدة** اذا ورد في الاوامر والنواهي الاستعداد للامتثال اذا بين كالخطاب
بالمجمل مثل فهموا الصلوة قبل ان يعرفوا موضوعها الشرعي وقد وقع في القران كقوله تعالى ثلثة قروء
والقرء في اللغة الطهر والحيض وقوله والليل اذا عسعس وهو موضوع لاقبل وادبر ذكره الجوهري
وعند ابن الخطيب الرازي ان اللفظ الذي يطلق على النقيضين انما وضع للقدر المشترك بينهما فالجون
موضوع لهيئة موثرة في البصر مثلا والسواد والبياض مشتركان في ذلك فهو متواطي **قلنا**
انما يلزم ذلك لو حصل مانع من وضع اللفظ الواحد للمعنيين وقد بينا امكانه ووقوعه فلا وجه
لهذا التمحل واحتج الموجبون لوضعه في اللغة بانه لو لم يوضع لخلت اكثر المسميات عن الاسما
لانها غير متناهية **قلنا** لا نسلم ان المختلفة والمتضادة غير متناهية بل منحصرة فيصح ان
يوضع لكل واحد منها لفظ يخصه **سلمنا** انها غير متناهية فالذي عرفناه منها متناه ولا يجب ان
نضع عبارة لما لا نعرفه وان سلمنا ان الذي عرفناه غير متناه فذلك لا يوجب ان يوضع لكل واحد منه
عبارة كان الجمل التي يمكن تركيبها من المفردات المتناهية غير متناهية ولم يجب ان يوضع لكل ما
يمكن تركيبه منها عبارة كذلك في المفردات الغير المتناهية **سلمنا** انه يجب ان يوضع فانه لا يحصل
من وضع اللفظ المشترك الوفاء بالاتيان بها قطعا حجة ابن الخطيب انه يستحيل من المتكلم ان يقصد
باللفظة الواحدة معنيين متناقضين ويريد افادتهما كما سيأتي في غرض ابي هاشم واذا استحال ذلك
في استعمالها استحال في وضعها لان الواضع يريد بها المعنيين كالمستعمل واما في المختلفين غير النقيضين
فيصح لصحة اجتماع ارادتهما **قلنا** لا نسلم استحالة قصد كلا معنييها في الخطاب بها كما سيأتي
في الاحتجاج على ابي هاشم فبطل ما بنا عليه **فرع** قال الاكثر من العلماء ممن جوز وضع اللفظة المشترك
ونقطع انه يصح ان يريد المتكلم بها كلا معنييها ثم اختلفوا فقال اصحابنا والباقلاني من الاشعرية
يصح حقيقة ان صح الجمع ثم اختلف هؤلاء هل يكون نصا عليهما ام ظاهرا فيهما كدلالة العموم على ما تحته
فقيل كالنص على المعنيين وعن الشافعي بل ظاهر فيهما كالعموم **قلت** وهو الاقرب عندي لجواز
صرف القرينة عن الاخر كتخصيص العموم بخلاف النصوص وقال ابن الحاجب وغيره انما يصح اطلاقها على
كلا معنييها مجازا لا حقيقة قال وكذلك مثلوا الحقيقة والمجاز يصح ان يراد باللفظة مجموعهما مجازا
فقط واحتج بانه يسبق الى الذهن عند اطلاقها احدهما فاذا اطلقت عليهما كان مجازا
بل يتردد ذهن السامع واختلف المصححون لذلك فقال الاكثرون منهم **قلنا** لا نسلم
بجواز تقول انا اخذت العين وتريد الذهب والجاسوسة قال الشافعي وقد وقع في اللغة ومنه قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له

من في السموات ومن في الارض الاية وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ومنه قول الحريري فانثنى بلا عينين وقيل لا يصح ولا يقع وقال ابو هاشم
وابو عبد الله البصري لا يصح وقوعه اصلا لان المتكلم اذا اراد بها معنى انصرف عن ارادة الاخر كانه
لا يريد القيام والقعود في حال واحد ولا يريد كون المحل اسود في حال ارادة كونه ابيض ونحو ذلك **قلنا**
لا مانع من ان يريد المتكلم باللفظة المشتركة معنييها جميعا كما تقدم مثاله اذ ارادتهما ليست بارادة ضدين
لان المريد للضدين من يريد حصولهما واجتماعهما في محل بخلاف ارادة معنيي اللفظة المشتركة في قولك
فان تجيبك لها البرية اجتماع ضدين انما يصح ان تريد باللفظة التعبير عنهما وكذلك اذا قال ما احسن الجون
واراد السواد والبياض جميعا فانه لا مانع من ان يتعجب منهما جميعا وليس في ارادتهما باللفظة هنا اجتماع ضدين
فظهر لك انه لا مانع من ارادتهما والله اعلم **مسئلة واللفظ** بعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة
لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له فهنا لم يستعمل فيما وضع له فليس حقيقة ولا مجاز لان المجاز
هو المستعمل في غير ما وضع له فهنا لم يستعمل كذلك فليس مجاز وهذا واضح كما ترى **واعلم** انه لا خلاف في انه لا
يجب ان يكون لكل حقيقة مجاز وانما الخلاف في كون لكل مجاز حقيقة ومن ثم قلنا وفي التزام المجاز الحقيقة
خلاف لا العكس وهو التزام الحقيقة للمجاز فقد بينا انه لا خلاف في انه لا يجب ان يكون لكل حقيقة مجاز احتج
الموجبون ان يكون لكل مجاز حقيقة بانه لو لم يكن يعري وضع اللفظة في الاصل عن الفائدة لانه وضعها
ولم يحصل لوضعها فائدة حيث لم يستعملها مستعمل فيما وضع له وهي لا تكون حقيقة الا بالاستعمال كما
حققناه انفا **فان قيل** بل للخصم ان يقول بل تصير الحقيقة حقيقة بالوضع لمعنى وان لم يستعمل فان
من الجائز ان يقول الواضع نسمي هذا الشيء كذا ثم استند الى هذا الشيء امرا فليعبر عنه بهذا اللفظ فتصير حقيقة
بهذا الوضع وان لم يستعمله مستعمل في ذلك المعنى **قلت** انه لا خلاف بين اهل اللغة على ما يحكيه ائمة النقل
ان الحقيقة هي نقيض المجاز ولا خلاف في ان المجاز انما يصير مجازا بالاستعمال في غير ما وضع له فلزم في
الحقيقة ان تكون هي المستعمل فيما وضع له والا ارتفع التناقض بينهما ولا خلاف في تناقضهما فلزم كون الاستعمال
شرطا في الحقيقة كالمجاز فاذا ثبت انها لا تصير حقيقة الا بالاستعمال لزم اذا لم تستعمل ان يعري اللفظ
عن الفائدة فلا تكون حقيقة واحتج القائل بان المجاز لا يستلزم الحقيقة بل يصح ان يكون مجازا ولا
حقيقة له بانا نعلم ان قول العرب شابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مجاز لا حقيقة له قال ابن
الحاجب وهو مشترك الالزام للزوم الوضع يعني ان للمخالف ان يقول اذا كان لا حقيقة له لزم ان لا يكون مجازا
لانه لم تحصل فيه حقيقة المجاز وهي استعماله في غير ما وضع له فالمجاز مستلزم لتقدم وضع للفظه لغير ما استعمل
فيه والا لم يكن مجازا فهذا معنى قوله للزوم الوضع اي للزوم تقدم الوضع في لفظ المجاز لغير ما استعمل فيه
واذا لزم ذلك لزم لو لم يكن لهذا اللفظ حقيقة ان لا يكون مجازا وقد يجاب عن اعتراض ابن الحاجب بان يقال
ان المجاز به في مثل هذا اللفظ انما كانت في التركيب فقط دون المفردات كما قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني
في نحو قولهم احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز انما هو في الاسناد اي في التركيب واذا كان المجاز انما هو
في الاسناد فله حقيقة وهي نسبته الى ما الاسناد اليه حقيقة نحو شابت لمة زيد ونحو ذلك واذا

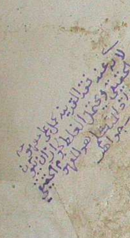
كان له حقيقة لم يلزم وقول ابن الحاجب انه مشترك الالزام يعني انه يلزم ان لا يكون مجازا كما ذهب منا الى ما ذهب اليه ابن الحاجب ان ما ذكره الشيخ عبد القاهر بعيد لاتحاد جهته يعني لاتحاد جهة الاسناد لان حقيقة الاسناد نسبة احد الجزئين الى الاخر فالنسبة واحدة ابدا و تقت لا تختلف ماهيتها و لا يصح انقسامها الى حقيقة و مجاز لان المجاز استعمال اللفظ على غير ما كان عليه والاسناد لا يتغير عن كونه نسبة احد الجزئين الى الاخر سواء كانت النسبة صادقة او كاذبة فهو لا يتغير حاله فلا يصح دخول المجازية فيه فالصحيح ان المجاز انما يكون في مفردات الالفاظ بان يستعمل في غير ما وضعت له اولا دون التركيب فلا يدخله المجازية قال ابن الحاجب ولو استدل على ان المجاز لا يستلزم الحقيقة بانه لو استلزمها لكان للفظ الرحمن حقيقة و لكان لعسى حقيقة ولا حقيقة لهما لكان قويا هذا معنى كلامه **قلت** وانما جعل عسى من باب المجاز لانها فعل ماض واصل وضعها وهي لانشاء الترجي في الحال فصارت مستعملة غير داله على المضي والوضع انما اذا استعملت في غير الانشاء فهي مجاز لا حقيقة له واما الرحمن فهو من الرحمة والرحمة الرقة والرحمن تعالى لا يجوز عليه الرقة فكان مجازا في حقه ولم يستعمل في حق غيره فكان هذا المجاز لا حقيقة له **قلت والاقرب** عندي انا ان قلنا ان الحقيقة لا تثبت حقيقة بمجرد الوضع ما لم تستعمل صح انه يثبت مجاز لا حقيقة له وان قلنا ان الحقيقة تثبت بمجرد الوضع وان لم تستعمل لم يصح ذلك بل لا بد لكل مجاز من حقيقة والله اعلم **مسئله**

وادا ان اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب لان المجاز اكثر وجودا في اللغة العربية من وجود الالفاظ المشتركة ولان المجاز لا يخل بالتفاهم لان القرينة الهادية الى معناه لا تفارقه فلا يتردد السامع في فهم معناه عند سماعه بخلاف اللفظ المشترك فليس من شرط الخطاب به ان تصحبه قرينة لانه حقيقة فيبقى السامع مترددا بين معانيه فكان مخلا بالتفاهم بخلاف المجاز في ذلك قال ابن الحاجب ولان المشترك يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض يعني اذا اسند حكم اليه كان ذلك الحكم مسندا الى الشيء وضده او الى الشيء ونقيضه فيكونان كالمثل في ذلك وذكر مستبعد الخالب على الاضداد والنقايض المعاكسة في الاحكام واستواؤها فيها مستبعد قال ولان المشترك يحتاج الى قرينتين اي لكل معنى قرينة تدل عليه بخلاف القرينة التي تدل على الاخر بخلاف المجاز فلا يحتاج الا الى قرينة واحدة لان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة قال ولان المجاز ابلغ اي اكثر بلاغة في الوصف لان قولك فلان اسد ابلغ في الوصف من قولك فلان شجاع قال واوجز **قلنا** لان قولك فلان اسد يفيد فايدة فلان بلغ في الشجاعة مبلغ شجاعة الاسد وقولك اسد يفيد هذا المعنى وهو اوجز قال واوفق يريد ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن اوفق من ان يقول ما لم تولجوا الذكر في الفرج اي قرب الى ان لا يكرهه السامع مع افادة معناه قال ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي اما السجع فنحو ان تقول لقي اسد شاكي السلاح تعاطينا الرماح والمقابلة الجمع بين شيئين متوافقين واكثر نحو فراغبين على كرم فاغبروا علينا وهو كثير والمطابقة الجمع بين متضادين مثل فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والمجانسة تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف المعنى كقول الشاعر

المختفي تشغ قدمي ۞ اذا قدمي اراق دمي ۞ قال وقد يعورض من محاسن المجاز من محاسن المشترك

منها انه مطرد فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه ليس بمطرد فانك لا تصف كل شجاع بانه اسد فلو شجع الهر لم تصفه بالاسدية ولا تصف كل طويل بانه نخلة ونحو ذلك والمشترك حقيقة والحقايق مطردة لا تضطرب اصلا ومنها ان المشترك يشتق منه صفات وانما يشتق من الحقايق لا المجاز الا ترى ان العرب يشتق منه اسم فاعل واسم مفعول وافعل تفضيل فيتسع المجال مع المشترك بخلاف المجاز ومنها ان المتبين الذي يوضع المشترك لهما تصح المجازية في كل واحد منهما اي يستعمل لفظه في غيره لعلاقة بينه وبين ما استعمل فيه فتكثر الفايدة بخلاف المجاز فانه لا مجاز للمجاز فتكون الفايدة معه اقل ومنها ان المشترك يطلق على معناه ولا يحتاج الى علاقة بخلاف المجاز فيحتاج اليها والمستغني ارجح ومنها ان المجاز يحتاج الى الحقيقة والمشترك لا يحتاج الى غيره ومنها انه لا يودي الى مخالفة الظاهر بخلاف المجاز ومنها ان المشترك يومن معه الغلط والمجاز لا يومن معه عند فقد القرينة قالوا وما ذكر في المجاز من انه ابلغ واوفق الى اخرها مثل ذلك يوجد في المشترك ايضا ولا يختص بالمجاز **قلت** وهذه المعارضة صحيحة قوية الا انها لا تقابل الا غلبية ولا شك ان الكلام في المجاز اغلب **مسئله** قد ذكر معنى كلام ابن الحاجب قال الاكثر من علماء المعاني والبيان و نقطع بانه لا يتوقف جواز استعمال المجاز على نقل اي لا يجب ان تكون العرب قد استعملت ذلك التجوز بعينه ونقل الى مستعمله بل للمتجوز اذا علم العلاقة ان يلفظ بالمجاز وان لم تكن العرب قد استعملت ذلك بعينه او استعملته ولم ينقل اليه وقال ابن الخطيب الرازي بل لا يجوز استعمال مجاز لم تكن العرب قد استعملته بعينه فيحتاج حينئذ المتجوز الى ان ينقل اليه ما استعملته والا كان مخطيا **قلنا** بل يجوز لكل احد ان يخترع ما شاء من التجوزات مع حصول العلاقة الظاهرة والا لم يجز الا ان نتوقف اهل العربية عليه فلا يتجوزون في لفظ حتى ينقل اليهم ان العرب قد استعملت ذلك التجوز بعينه والمعلوم انه لا توقف بل كل يتجوز ولا ينتظر نقل ما يتجوز فيه عن العرب فلولا ان ذلك جائز وان لم ينقل وان المصحح حصول العلاقة الظاهرة لتوقفوا فصح ما ذكرناه وقد قرب حجج المخالفين والجواب عنها **مسئله**

واللفظ **المترادف** وهو الالفاظ المتعددة الموضوعة لمعنى واحد **واقع** في اللغة العربية **خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا** اي في الحقايق الثلاث وخلافا **لابن الخطيب** في وقوعه **في الاسماء الشرعية** فقط والحجة **لنا** على اثباته في اللغة العربية انا نعلم **وقوعه كجلوس وقعود** فانهما لمعنى واحد وكذلك العقار والخمر واسد وليث ومطر وغيث ونحو ذلك كثير **فيصح وضع كل من المترادفين مكان الاخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب** واحتج المخالف بانه لو وقع كذلك لعري لفظه عن الفايدة لانه مستغنى عنه والواضع حكيم لا يفعل العبث قالوا فاما جلوس وقعود فلا نسلم انهما لمعنى واحد بل الجلوس اسم لارتفاع المضطجع واستوايه جالسا والقعود اسم لانحطاط القايم من قيامه و تخوده على الارض ولقد روي في تاريخ ابن خلكان ان بعض الخلفاء العباسية دخل ولده الى الفراء النحوي المشهور يعلمها علم الادب فكان ابوهما ذات يوم قايما فقال احدهما اجلس وقال الاخر اقعد فاستحسن قول الاخر منهما واعطاه على ذلك مالا جليلا قالوا وكذلك الخمر والعقار معنيين مختلفين لعلوها فيها وفي كل مترادف فلا امران يكون الواضع وضع ما لا يحتاج اليه



قلنا لا نسلم انه يعرى وضع لفظ المترادف عن الغرض الصحيح فانه يحصل به تيسير
النظم والنثر للروي والوزن وتيسير التجنيس والمطابقة الا ترى ان شاعرا لو انشا قصيدة اخرها سين الف
كقول ابي الطيب ، هدى بزرت لنا فهجت رسيسا ، لو احتاج الى ذكر القعود في اخرى منها ضاق عليه العطن
لو لم يوضع الجلوس بمعنى القعود وكذا لو لم يوضع الند بمعنى المثل لم يتيسر التجنيس للشاعر حيث قال ،
اقول لصحبي قد نمى [illegible] ، ونحو ذلك كثير فاما التمحلات التي ادعوها في الفرق بين الجلوس والقعود ونحوهما
فلم يدل عليها دليل واضح من جهة العرف ولا احد من اهل النقل عن العرب انهم فهموا ذلك من قصدهم فلا سبيل
الى قبول ما ادعوه من غير برهان قالوا الوضع خلاف الاصل لكن [illegible] **قلنا** ملتزم وان قصدنا ولا اختلاط اللغتين
قلت الاولى ان يقال بالشرع لمانع شرعي قالوا وضع اسم اخر لمسمى تعريف للمعروف **قلنا** علامة ثانية
تنبيه فاما الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان وجائع نائع فغير مترادف في الاصح لان
الحد يدل على المفردات ونطشان ونحوه لا يفرد وانما هي تابع لما قبله نص ابن الخطيب الرازي على منع الترادف
في الحقائق الشرعية ان الاغراض التي ذكرنا في وضع المترادف فهي منتفية في حقها فلا وجه لوضعها
حيث ان اهل الشرع لا يقصدون التوسيع في العبارات ومراعات التفنن في الكلام من تجنيس
وغيره **قلنا** قد وقع نحو العشا والعتمة فان كل واحد من اللفظين تطلق على صلوة العشا الاخرة
وان كان قد نها صلى الله عليه واله وسلم عن تسميتها عتمة ولا يبعد ان يقصدوا في ذلك ما قصد اهل
اللغة من توسيع المجال في السجع وغيره اذ لا وجه يقتضي القطع بانتفائه والله اعلم **تنبيه**
اعلم انا قد تكلمنا في الحقيقة والمجاز ولم نتكلم في الاشتقاق من الحقائق **واعلم** ان المشتق
هو ما وافق اصلا في حروفه الاصول ومعناه بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل والمفعول وكاسم
التفضيل وقد يختص كالدبران للنجم المعروف والقارورة وقد اختلف العلما في اشتراط بقا معنى
الاصل في كون المشتق حقيقة فيما اشتق له على اطلاقين وتفصيل **الاطلاق الاول** انه يشترط
مطلقا والا لم يكن المشتق حقيقة وهو قول ابن الخطيب وغيره **الاطلاق الثاني** انه لا يشترط
مطلقا **واما التفصيل** فهو ان امكن اشترط والا لم يشترط احتج الاولون بانه لو كان
حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه لكن يلزم ان لا يصح ان يقول ليس زيد بضارب الان اذا كان قد ضرب
امس لانه لم يشتق اسما الا من فعل الضرب حال فيه والا ليس حالا في زيد فلزم ان يكون وصفه به مجازا اذ لو
كان حقيقة فيه لكان الضرب حالا فيه عند الوصف فلا يصح نفيه حينئذ فلما علمنا ان العرب تصح نفيه
علمنا انه فيه مجاز لا حقيقة **وقد اجيب** عن هذا بان المنفي انما هو المعنى الاخص وهو كون
زيد ليس بضارب في الحال فلا يلزم منه نفي المعنى الاعم وهو كون زيد قد قام به الضرب فالحقيقة
باقية وان نفي المعنى الاخص قالوا لو صح وصفه بانه فاعل وقد انقضى الفعل وليس بفاعل في الحال
لصح وصفه بانه فاعل قبل ان يفعل لاشتراكهما في كون الفعل غير قايم به حال النطق **واجيب**
بانه اذا كان معنى لضارب من ثبت منه الضرب لم يلزم وافترق الحال بين وصفه به بعد الفعل
وبين وصفه به قبله فصح الاول دون الثاني احتج الذين لم يشترطوه باجماع اهل اللغة

بيان تصحيح

العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل **واجيب** بانه مجاز في المستقبل
بالاتفاق قالوا المعلوم انه يصح وصف النايم بانه عالم ومؤمن وهو غافل عنهما في تلك الحال **واجيب**
بان ذلك مجاز بدليل الاتفاق على منع وصف المؤمن بانه كافر لكفر قد تقدم منه قالوا ان بقا الفعل في الموضع
حال الوصف يتعذر في نحو متكلم ومخبر لان الاصوات لا تبقى **واجيب** بان اللغة لم تبن على [illegible]
ومثله بدليل وصفهم بقليل الحال نحو كون الحال لا يتعقل اذ هي حالة مختلطة وايضا فانه يجب ان لا
يكون كذلك اي يجب في المخبر والمتكلم ان لا يكون مخبرا حال الاخبار وانما يكون مخبرا عند تمام لفظ الخبر
بدليل انه لو قطع اللفظة لم يسم مخبرا لان الخبر لا يكون خبرا الا بعد تمامه واول الحروف قد وجب في الاصل
فهو باق في المشتق فصح انه يشترط البقا حيث يمكن فقط **قلت والتحقيق** ان الخلاف انما
هو في قصد الواضع هل قصد باشتقاق الاسم ان يعبر به عن من اتصف بمعنى المصدر مطلقا ام حال اتصافه
به فقط الاقرب الثاني لانه السابق الى الفهم عند الاطلاق وعدم القرينة الدالة على المضي **تنبيه**
قال ابن الحاجب ولا يصح ان يشتق اسم الفاعل لشي والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة **قلت**
والمعتزلة لا تطلق ذلك بل توافق في نحو ضاحك وباكي فهو موضع اتفاق ان الفعل قايم بالفاعل
وانما الخلاف في نحو قاتل وضارب وخالق فعند ابن الحاجب ان القتل والضرب اسم للاكوان التي في بدن
القاتل والضارب وعند اصحابنا ان القتل اسم لنقض البنية في المقتول والمضروب والخلق اسم لتاثير
القادر في المقدور والمخترع عندهم **قلت** والظاهر ان القتل اسم لنقض البنية لا لاعتماد الفاعل
لانه الذي يثبت الاسم بثبوته وينتفي بانتفائه ولا يصح ان نقول [illegible] بنية فلان وما قتلته وما فرقت
بنيته ويصح ان نقول ضربته وما قتلته او قتلته وما ضربته لجواز ان يقتله بسم او نحوه وكذلك الظاهر في
الخلق انه اسم لتاثير القادرية **تنبيه قال اكثر العلما** لا مناسبة بين
اللفظ ومدلوله طبيعية وقال عباد وغيره بل بينهما مناسبة قالوا الا ترى ان القضم بالقاف
لما كان ينفعل بيبسه واعتماد كانت في اسم الحروف الشديدة والفصم بالفا والضاد مهملة لما كانت
اسما لرخا معقود [illegible] كانت حروفه من الرخوة لا الشديدة ولذلك نظاير والصحيح انه لا
مناسبة طبيعية وانما الاختيار في ذلك للواضع بدليل صحة وضع اللفظ للشي ونقيضه وضده ووقوع ذلك
كما في القرء والجون قالوا لو لم يكن ثم مناسبة لم يكن [illegible] لاختصاص بعض العبارات دون
بعض **قلنا** بل المخصص اختيار الواضع **تنبيه** قال ابن الحاجب طريق معرفة اللغة التواتر فيما
لا يقبل التشكيك كالارض والسما والحر والبرد ونحوها وبالاحاد في غير ذلك فان طريقه النقل
غرايب اللغة **قلت** فان اتفق ائمة اللغة على نقله وهم عدد كثير لا يتواطا مثلهم على الكذب
نقطع والا فظني وبهذا يجاب عما اورده الفخر الرازي على الاستدلال بكتاب الله وزعم انه يلزم
ان تكون دلالته ظنية لا قطعية في جميع مواقعه فنقول ان الالفاظ الوحشية الغريبة التي
لا يعلم مثلها الا بنقل ائمة اللغة قليلة في القران نادرة بل اكثره مما هو متداول في السنة العرب

الى الارض كالسماء والارض والانسان ونحو ذلك كثير تدل له النصوص الصريحة منه اكثرها قطعية
لا ظنية فلا وجه لما اوردوه **تنبيه اعلم** ان الحكم عندنا هو القبح والحسن والوجوب والندب
والكراهة وقد اختلف الناس في انقسامها الى عقلي وشرعي فالمعتزلة اثبتت ذلك والمجبرة انكرت الاحكام العقلية
وقالت لا يحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح بل يطلق على الحسن والقبح قبل ورود الشرع لموافقته الغرض
ومخالفته فما وافقه فحسن وما خالفه فقبيح واما بعد ورود الشرع فالقبيح ما امرنا بالذم عليه والواجب
والمندوب ما امرنا بالمدح عليه والمباح ما لا حرج في فعله وتركه قالوا وافعال الله تعالى كلها حسنة بمعنى
انا امرنا بالمدح عليها وبمعنى لا حرج فيها **وقالت** الكرامية والبراهمة بقبح القبيح وحسن الحسن لذاته
بمجرد ذاته وهو الذي يقتضيه ظاهر قول ابي القسم البلخي ان القبيح قبيح لعينه ومعنى القبح عند
هولاء وعندنا استحقاق الذم والعقاب **ولما** انكرت المجبرة الاحكام العقلية ولم يثبت عندها
الا الشرعية حدت الحكم بانه خطاب الشارع بفائدة شرعية لا تعلم الا منه قالوا فان كان ذلك
الخطاب طلبا للفعل لكن الفعل يستحق تاركه العقاب فوجوب وان استحق به الثواب فقط فندب
وان كان طلبا للترك لفعل يستحق فاعله العقاب فتحريم وان استحق تاركه الثواب فقط فكراهة وان كان
تخييرا فاباحة وان لم يكن اي هذه فهو الخطاب الوضعي المقتضي كون الوصف سببا اما وقتيا كالزوال في وجوب
الصلوة ومعنويا كالاسكار في تحريم الخمر وكالملك في جواز الوطء ونحوه وكالضمانات في وجوب الغرامات وكالعقوبات
في وجوب الحدود وكذلك الحكم على الوصف بانه مانع للحكم لحكمة تقتضي نقيضه كالابوة فان الشرع حكم بانها مانعة
من القصاص او تقتضي كون الوصف مانعا من السبب كالدين فانه مانع من وجوب الزكوة عند الحنفية
فان كان المستلزم عدمه فهو الشرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة واما الصحة والبطلان والحكم بهما فامر
عقلي لانهما اما كون الفعل مسقطا للقضا وموافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضها
الكلام في ان الخطاب الخلاف بينهم وقد قررنا في شرح القلايد في اثبات الاحكام العقلية والشرعية
وحجج المختلفين فيها ما فيه كفاية وسياتي حد الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح وما يتعلق
بها ان شاء الله تعالى **مسئلة** والادلة الشرعية هي خمسة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والاجتهاد وسياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى **مسئلة** والكتاب هو القران وهو كلام
المنزل للاعجاز بسورة منه والسنة هي قوله صلى الله عليه واله وسلم وفعله وتركه وتقريره على
ما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى والاجماع والقياس والاجتهاد سياتي ماهيتها وتفصيلاتها قال الاكثر
وما نقل احادا فليس بقران للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله فمن زاد فيه
او نقص منه شيئا بان انكر سورة او اية فقد كفر لتضمن ذلك تكذيب النبي صلى الله عليه واله وسلم
حيث ادعا ما علم ضرورة انه صلعم اخبر بخلافه والقران محفوظ من الزيادة والنقصان كما صرح به قوله تعالى
وانا له لحافظون وانما قطعنا بان المراد بالاية ما ذكرناه لانه لا يخلو اما ان يريد حفظه من التغويت
وحفظه من غيره والاول باطل لانه قد بقي على من هو حافظ له بان ينساه او يسهو منه وان زاد

من غيره فلا وجه يحمل عليه الا ما ذكرناه وذلك يظهر مع التامل والتدبر خلا انه قد منع من التكفير مانع وهو قوة الشبهه
ولذلك قلنا وقوة الشبهه في بسم الله الرحمن الرحيم مع من اثبتها اية من كل سورة ومع من
نفاها منعت من اكفار من العاينين اي جانبي المختلفين في ذلك وسياتي ذكر المختلفين فيه وحججهم في باب الاحكام
مسئلة قال ابن الحاجب وغيره والقراات السبع متواترة قطعا الا ما كان من قبيل الاداء كالمد
والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها لا الرفع والنصب والجر والجزم فيجوز كونه احاديا اي هذه الامور في
القران يجوز ان يكون نقلها احاديا مع تواتر اللفظة التي تتصف بها لان ذلك لا يستلزم كون بعض القران احاديا
لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما فلما لم يستلزم ذلك جاز كونها احادية ولم يمنعه
قلت لكن الاقرب انها في السبع والعشر متواترة لانا اذا علمنا تواتر الالفاظ التي نقلوها على
التفصيل لزم تواتر كيفية تاديتهم تلك الالفاظ لان الحركات ونحوها بمنزلة الهيات للالفاظ فلا
يصح تواتر الالفاظ دون هيئاتها ما لم يحصل من الناقل امارة تقتضي انه منفرد اللفظ دون هيئته والله
اعلم **وقيل كلها احادي** والقائل بذلك الزمخشري والامام يحيى وغيرهما والصحيح هو القول
الاول واذا ازدنا ابطال القول الثاني **قلنا** لو كانت السبع كلها احادية **اذا لكان بعض القران**
احاديا كمالك وملك يوم الدين **ونحوهما** كقوله تعالى في قصة موسى والخضر فابوا ان يضيفوهما
بتشديد الياء وتخفيفها وقوله اما السفينة فكانت لمساكين بتشديد السين وتخفيفها فلو كانت احدى
اللفظتين احادية لم تخل الاخرى من ان تكون متواترة او احادية فان كانت متواترة كانت هي التي من
القران دون الاخرى لما قدمنا من وجوب التواتر في تفصيل مثله وان كانت كل واحدة منهما احادية
لزم ما قدمنا من كون بعض القران احاديا وقد ابطلناه **قلت** وهذا الحمل من قول ابن الحاجب
فتخصيص احديهما تحكم لاستوائهما لان الخصم لا يخص احديهما بانه متواتر الا وقد ظهر له تواترة دون الاخرى
فلا يكون تخصيصه اياه تحكما اذ ليستا مستويتين عنده **فان قلت** وكيف يحكم بكفر من زاد في
القران غير ما تواتر او انكر كون بعض المتواتر قرانا وقد وردت الزيادة عن ابن مسعود في اية الكفارة
وروي عنه ان المعوذتين ليستا قرانا وانما هما عوذتان انزلتا وعن غيره ان الفاتحة ليست من القران
وعن حفصة انه كان من القران حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر وعن عمر
انه كان من القران الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما والظاهر ان من روي عنه ذلك يعتقد
صحة ذلك ولم يشتهر عن احد من العلما اكفار هولاء من الصحابة فكيف قطعت بكفر من زاد او نقص وهولاء
زادوا او نقصوا ولم يكفروا **قلت** لا شك ان هذه الروايات عنهم احادية وقد قطع بعض
العلما بكذبها وبعضهم تاولها وهي محتملة للتاويل فكيف يحسن القطع باكفار من رويت عنه
مع ذلك **فرع** قال **البغوي** والقراء **الشاذة هي ما وراء العشرة وقيل ما وراء**
السبعة المشايخ المذكورين كنافع وابي عمرو والكسائي وابن كثير وابن عامر وعاصم
وحمزة فهولاء هم السبعة والثلاثة الذين زادهم البغوي هم الشيخ ابو يعقوب الحضرمي وابو
جعفر الطبري وابي بن خلف الجمحي فزعم البغوي ان هولاء الثلاثة كالسبعة في تواتر

وقراة هبة الله ابن احمد

قراءتهم **قلت** وكذلك عن بعض الناس من المتواتر قراءة ابن المرزبان خارج احمد الطبري
فهذه جملة ما قيل بتواتره من القرآن حدثنا به الفقيه الافضل ابرهيم بن علي العجلي وحجته اما
السبعة فلا شك عند من بحث عن نقلة القرآن انه يعلم انهم بالغون في الكثرة حدا التواتر الى حدها
واما القراءات الباقية فان ناقليها بلغوا في الكثرة كذلك لكن التواتر قد يحتاج في معرفته وتبيينه الى
بحث وتفتيش فلا يحصل العلم الا بعده **فرع** العترة خصوصهم في فرع والقراءة الشاذة كالخبر
الاحادي في وجوب العمل به وقال عطا ومالك والشافعي والحاملي وابن الحاجب لا يجوز العمل بها
بخلاف الخبر الاحادي مثاله كقراءة ابن مسعود صيام ثلاثة ايام متتابعات لنا العدالة توجب
القبول فيتعين الحمل على احد الوجهين من كونه خبرا او قرانا والا قطعنا بكذب الناقل ولا قائل
بكذب ابن مسعود وحفصة فيه قالوا يجوز ان يكون مذهبا **قلنا** فيلزم الاكفار وهو اعظم
قالوا بل صير خبرا مقطوعا بخطابه اذ رواه قرانا خطا فلا يعمل به **قلنا** مهما لم نظنه مكذوبا
وجب العمل بمقتضاه وان اخطا لنا قلنا بوصفه بالقرآنية **فرع** والمحكم في اللغة هو المرتب
المنضوم على حسب الغرض وفي الاصطلاح الكلام الذي لم يرد به خلاف ما اقتضاه
ظاهره هذا مذهبنا وقال ابن الحاجب وغيره من المجبرة هو الكلام المتضح المعنى والمتشابه مقابله
وهو الذي يراد به خلاف ظاهره عندنا كالايات التي يخالف ظاهرها مقتضى العقل وهي ما طابق
ظاهرها القول بالجبر والتشبيه والمجمل لا يوصف عندنا بانه محكم لانه لم يعلم الغرض به فنعلم مطابقته
لمقتضى العقل ولا متشابه لذلك وعند ابن الحاجب انه من المتشابه وليس بصحيح لقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه وذلك يقتضي ان للمتشابه ظاهرا يتبعه
السامع والمجمل لا ظاهر له متبع فلا تشابه فيه وانما سمي متشابها لان ظاهره يشابه الحق
لصدوره عن الحكيم ويشبه الباطل لمخالفته ما قضى به العقل فاشبه ظاهره الحق
والباطل فسمي متشابها قال ابن الحاجب الظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب
بالابهم بعيد **قلت** وقد قررنا في هذه الاية الكريمة في شرح القلايد ما فيه كفاية

بلغ

مسئله وجملة ابواب اصول الفقه عشرة وهي باب الاوامر والنواهي باب العموم والخصوص
باب المجمل والمبين والمطلق والمقيد باب الناسخ والمنسوخ باب الاخبار باب الافعال والتقريرات
باب الاجماع باب القياس باب الاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي وما يتعلق بهما باب الحظر والاباحة
والذي يدل على انحصار هذا الفن في هذه العشرة انه كلام في طرق الاحكام الشرعية على
جهة الاجمال والطرق الى الحكم لا يخلو اما ان تكون عقلية او نقلية ولا قسم ثالث فالاول هو
باب الحظر والاباحة لانه كلام في ان المجتهد اذا لم يجد في الشرع طريقا للتحليل والتحريم رجع
الى ما يقضي به العقل في ذلك الحكم كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى في بابه والثاني لا يخلو اما ان
يكون قولا او لا والاول لا يخلو اما ان يكون طلبا او لا الثاني باب العموم والخصوص والمجمل
والمبين والمطلق والمقيد والاول باب الاوامر والنواهي ومتعلقهما لا يخلو اما ان يكون

خاصا او لا وذلك هو باب العموم والخصوص والمطلوب بالامر والنهي لا يخلو اما ان يكون مجملا
او مفصلا وذلك باب المجمل والمبين والمطلق والمقيد من المبين لا يخلو اما ان يكون اثبات الحكم او رفعه بعد
ثبوته وذلك هو باب الناسخ والمنسوخ والمثبت والرافع لا يخلو اما ان يكون من خطاب الله او خطاب
رسوله او غير الله او غير رسوله وخطاب الرسول هو باب الاخبار وخطاب غير الله وغير رسوله
هو باب الاجماع من الامة والعترة واما اذا لم يكن الطريق الشرعي قولا فلا يخلو اما ان يكون فعلا او لا
الاول باب الافعال والثاني اما ان يكون سكوتا او لا الاول التقرير والثاني هو معرفة وصف يوجب الحاق
المسكوت عنه بالمنصوص والالحاق لا يخلو اما ان يكون باصل معين او لا الاول باب القياس والثاني الاجتهاد
والمكلف لا يخلو اما ان يكون باخذ الحكم بنفسه عن احد هذه الطرق او ياخذه عن غيره وذلك هو
باب صفة المستفتي والمفتي فهذا التقسيم يقتضي انحصار هذا الفن في هذه الابواب والله الموفق وانما اخرنا
باب الحظر والاباحة لانه لا يستدل بهما الا بعد تعذر الطرق النقلية كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى
فاخرناه عنها تنبيها على ذلك

باب الاوامر والنواهي

الاوامر جمع امر على غير القياس وكذلك النواهي لان فعلا لا يجمع على فواعل وانما يجمع على فعول
فالقياس في جمع امر امور وفي جمع نهي نهوي لكنهم خالفوا القياس في جمع امر هنا لغرض صحيح وهو التمييز
بين الامر الذي بمعنى الشان والامر الذي هو عبارة عن صيغة الطلب فجمعوا الاول على امور قال الله تعالى
الا الى الله تصير الامور اي كل شان يتعلق بالمخلوقات فلما جمعوا الامر الذي بمعنى الشان على
القياس خالفوا القياس في جمع الامر الذي بمعنى الصيغة فقالوا في جمعه اوامر ليعلم السامع عند سماعه
انه جمع الامر الذي بمعنى الصيغة وانما خصوا اسم الصيغة بمخالفة القياس في جمعه لانها اشبه باسم الفاعل
لان الصيغة باعثة على الفعل فكانها آمرة بالفعل فاستعير لها جمع آمرة وهو اوامر لاجل ذلك علاقة والامر
الذي بمعنى الشان فانه لم يحصل فيه هذا الشبه فاختص الامر الذي بمعنى الصيغة باستعارة جمع آمرة له
ليحصل التمييز للسامع عند سماع الجمعين ولما كان النهي مقابل الامر الذي بمعنى الصيغة خولف بجمعه القياس
ايضا ليطابق جمعه جمع مقابله فاستعير له جمع ناهية لان صيغته صارفة عن الفعل فاشبهت الناهية
عنه هذا وجه مخالفتهم القياس في جمع الامر والنهي فافهم ذلك فهي نكتة حسنة وقد حكى ابو الحسين
في معتمده ان اهل اللغة يمنعون من جمع امر على اوامر **قلت** وهذا غير صحيح وقد ذكره
ابن الحاجب في المنتهى ولم ينكره فاذا عرفت ذلك فلنا خذ في بيان حقيقة الامر **مسئله** اعلم ان لفظ الامر
في اللغة مشترك بين معان ثلاثة مختلفة وهي الصيغة المخصوصة نحو قولك افعل وليفعل زيد فان هذه
الصيغة تسمى في اللغة امرا والغرض ايضا نحو قولك جئتك لامر فقد هذا لامر اي لغرض والشان
ايضا نحو قولك ان ورا الموت امرا عظيما اي شانا عظيما وانما حكمنا بانه مشترك بين هذه المعاني
وحقيقة فيها لانه اذا اطلق تردد ذهن سامعه بينها ولا يترجح له احدها الا بقرينة وذلك هو دلالة
الاشتراك وقد اراد قوم معنيين اخرين جعلوه حقيقة فيهما منهم طائفة من اصحاب الشافعي جعلوه
حقيقة في الفعل ايضا يقال انا مشغول بامر اي بفعل ومنهم حكوا بانا اذا راينا الرسول صلى الله عليه وسلم

في الفرق بين الحقيقة والمجاز

يعني فعلا وجب علينا ان نفعله لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم ومن خالف امره فعله وقال ابو الحسين والحاكم واكثر اصحابنا بل هو حقيقة في الثلاثة المعاني
التي ذكرناها ومجاز في الفعل لعدم اطراده اذ لا يقال لمن حمل خردلة هو في امر ولا لمن تصور بقيه هو في امر
ولا لمن ترض طرفه هو في امر ولو كان حقيقة في الفعل لاطرد اطلاقه على كل فعل قليل وكثير لكن الفعل
قد يدخل في الشان وطائفة جعلت لفظ الامر حقيقة ايضا في جهة التاثير كما يقال لتحرك هذا الجسم لامر اي
لموجب اثر في تحركه وتبا خار ذلك ابو الحسين البصري والاقرب عندي انه ليس حقيقة لان العرب لا تلاحظ
ذكره في مخاطباتها ولا تنبه له فتضع له عبارة واحتج من جعله حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما
امر فرعون برشيد اي فعله **قلنا** لا نسلم انه اراد الفعل بل المراد انهم امتثلوا امره وما امره الذي
امرهم به برشيد فاراد الصيغة واحتجوا بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اي وما
فعلنا الا فعل واحد **قلنا** لا نسلم انه اراد الفعل وانما اراد الشان كانه قال وما شاننا الا انا اذا
اردنا شيا وقع كلمح البصر فثبت ما رجحناه من انه مشترك بين المعاني الثلاثة فقط والصيغة
التي تسمى امرا هي قول القايل لغيره افعل ونحوه مثل ليفعل والزم كذا ان تفعل وما في معناه اذا وردت
على جهة الاستعلاء مع كونه مريدا لما تناوله **قلنا** على جهة الاستعلاء احترازا من الدعا
نحو اللهم اغفر لي ومن قول القايل لمن فوقه في المرتبة او مثله افعل كذا فان الاول دعا والثاني سوال
وليسا امرين حقيقيين وقلنا مع كونه مريدا لما تناوله احترازا من قول القايل لعبده افعل ما شيت
تهديدا او تخييرا فانه ليس بامر حقيقي **مسالة** قال الاكثر وله بكونه امرا صفة يتميز بها زايدة
على مجرد حروفه اذ لا يكفي في تميزه عن التهديد وغيره مجرد الحروف لاستوائها فيه وفي التهديد
فان قول السيد لعبده افعل ما شئت فلانا يحتمل انه امر له بذلك اي مريد له منه ويحتمل انه متهدد له كقوله
تعالى اعملوا ما شيتم انه بما تعملون بصير وقال ابو الحسين وغيره كالمنصور بالله قدس الله روحه لا صفة
له بكونه امرا بل يتميز عن التهديد وغيره بارادة المامور به لان المتهدد لا يريد ما تناوله والامر يريده
فتميز الامر عن التهديد بمقارنة ارادة المامور به قلنا الصحيح ما اعتمده الاكثر وما احتج به ابو الحسين مردود
بان المريد للمامور به ان اراده قبل ان يتناوله صيغة الامر لم يتميز بها عن التهديد ونحوه اذ لا علقة
خصيصة بينهما اي بين الامر والارادة لانها معه ومع التهديد قبل وجودهما على سوى اي لا وجه يقتضي
اختصاصها بها قبل وجودها وذلك واضح كما ترى وان اراده بعد ان تناوله الصيغة لم يصح ان يريد
ما تناوله الا بعد مصيرها امرا متعلقا بذلك المامور به وهي لا تعلق بالمامور به تعلق طلب الا وهي
[illegible] فيلزم الدور وبيانه انه لا يريد ما تناوله صيغة الطلب الا وهي طلب في تلك
الحال وهي لا تصير طلبا الا بارادة ما تناوله فيتوقف كل منهما على الاخرى اي لا تصير الصيغة امرا حتى
يراد ما تناوله وهي لا تناوله الا وقد صارت امرا وهذا دور محض كما ترى هذا اجود ما احتج به
اصحابنا فثبت بذلك بطلان ما ادعاه ابو الحسين البصري من انها انما تصير امرا بمجرد وجود الصيغة
مقارنة لارادة المامور به لا يقال اذا وجدت الصيغة حال الارادة المامور به صارت امرا ولا يلزم

بحال لانه دور معيه لانا نقول انه ان اريد بالصيغة الطلب فقد صارت امرا وان لم يرد بها الطلب
نهي وسائر الالفاظ الخبرية والانشائية مع تلك الارادة على سوا اذ لا علقة بينها وبين ارادة المامور به فيلزم
لو اوردت صيغة خبرية عند ارادته الفعل يصدر من غيره ان يكون امرا اذ لم يوثر في مصير ذلك اللفظ امرا الا مقارنة
لتلك الارادة فيلزم في كل لفظ قارنها ان يصير امرا لا يقال انما يصير امرا ما قارنها وهي صيغة مخصوصة دون
غيرها لانا نقول ان وضع تلك الصيغة لتنبيه الطلب فقد وضعت امرا من قبل الارادة فلا يحتاج اليها
في مصيرها امرا وان وضع لتنبيه الطلب بشرط مقارنتها الارادة لزم ان لا يكون طلبا حتى يتعلق الارادة
بمطلوبها ولا مطلوب لها قبل تعلق الارادة اذ لا يصير طلبا لمطلوب الا بها فيلزم الدور قطعا وان وضعت
لا لتنبيه الطلب فلما قارنت الارادة فادته لزم لو قارنت الخبر الارادة ان يفيد الطلب وذلك باطل فبطل ما
زعمه ابو الحسين وصح ما قاله الاكثر من ان الامر انما صار امرا لان له فاعل احدثه على صفة وهي كونه طلبا
فيتميز بهذه الصفة عن التهديد والاباحة والامر الصادر من الساهي والنايم فانها ليست على صفة الطلبية
وانما قلنا ان له بكونه طلبا صفة زايدة على ذاته لان ذاته مع التهديد والاباحة وامر النائم وخبره
فلو كان بمجرد حروفه امرا لكانت كلها اوامر فثبت ان مجرد حروفه لا تكفي في كونه امرا ولم يبق الا كونه امرا
زايدا على ذاته وذلك الزايد ليس الا كون الفاعل اوقعه على صفة ليست صيغة التهديد والاباحة ولفظ النايم
عليها اذ لا وجه يعقل سوى ذلك بعد السبر لجميع المحتملات وانما يشتبه الحال لما ذكره ابو الحسين من ان مجرد صيغته
اذا قارنت ارادة المامور به صارت امرا لذلك وقد ابطلنا هذه الدعوى بما لا مدفع له ومما يلزم ابا الحسين
انه لو كان امرا لاجل الارادة لزم ان نستدل بالامر على الارادة لانا لا نعلمه امرا حتى نعلمها على مقتضى كلامه
والمعلوم انا نستدل به على ان الموجد له مريد لما تناوله ونعلم ذلك ضرورة ومذهب ابي الحسين يقتضي نقيض
ذلك وهو ان نستدل بالارادة على الامر والمعلوم انه لا طريق لنا الى معرفة الارادة الا الامر وقد اجاب عن
هذا الالزام بان قال انا لا نستدل بالامر على الارادة من حيث كونه امرا بل من حيث كونه الصيغة الموضوعة
للطلب فاذا سمعناها مجردة عن قرينة التهديد ونحوه علمنا انه مريد لما تناوله **قلت** ولم يزد في هذا
الجواب على ان سلم ما ذكرناه من انا نستدل بالامر على الارادة فاما قوله انما دل عليها من حيث كونه صيغة
وضعت للطلب لا من حيث كونه امرا فهذه مغالطة ظاهرة فانه لا معنى لكونها طلبا الا كونه امرا وهذا لا يخفى
على كل ذي روية صحيحة وفي هذا كفاية لمن انصف **مسالة** اختلف الذين اثبتوا للامر بكونه امرا صفة يتميز بها
في تعيين الموثر في تلك الصفة فقالت البصرية والموثر فيها انما هو ارادة المامور به اي الموثر في هذه
الصفة هو المحدث للصيغة بواسطة ارادته المامور به وتحقيق ذلك انه جعل ارادته الفعل طلبية بايجاد الصيغة
الموضوعة للطلب ولم يتصف بانه طالب للفعل الا بارادته اذ لو لم يرده لم يطلبه فالموثر حقيقة في ايقاع
الصيغة طلبا هو كونه مريدا للمطلوب بها **فان قلت** ان الارادة انما توثر فيما تعلقت به وهي
انما تعلقت بالمطلوب فكيف اثرت في غيره وهو الطلب **قلت** ان التحقيق ان الموثر في ايجاد الصيغة
على صفة الطلبية هي القادرية لكن القادرية انما اوقعت الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة
المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم توثر القادرية في ايقاعها على صفة الطلبية فلما كانت

في كون الصيغة الموضوعة للطلب

الارادة هي التي تصرف تاثير القادرية الى وجه دون وجه وصفناها بانها هي الموثرة في ايقاع الفعل
على وجوه مختلفة وان كان التاثير في الايقاع انما هو للقادرية في التحقيق هذا مقصد اصحابنا في ذلك
وقالت الاشعرية بل الموثر في تلك الصفة ارادة الموجد للفظ الصيغة كونها امرا وان لم يرد المامور به
وهو مبني منهم على قاعدتهم من ان الله سبحانه وتعالى يامر بالشي ولا يريده اذ لو اراده ونحن لا نحتاله
وقد مر ابطال هذه القاعدة في شرح كتاب القلائد لكنا ابطلنا قولهم هنا بان قلنا انا لا نعقل في الشاهد
كون هذه الصيغة امرا الا حيث علمنا ان مورِدها مريد لما تناوله وهذا معلوم في التخاطب
ضرورة في الشاهد واذا لم تعتبروا في مصير الصيغة امرا الا الارادة كونها امرا لا ارادة المامور به
لزمكم ان يثبت هذا الحكم للصيغة في كل حال فتكون اراد وان لو كره المامور به اذا اراد كونها امرا وانتم
هنا موافقون في انها تكون تهديدا لا امرا فكيف تقولون انه لا يصح ان يريد كونها امرا حيث يكره المامور
به لما فيه من التدافع ونحن نقول لا تدافع في ذلك اذا جوزتم ان يكون امرا وان لم يرد المامور به فسووا كونه
غير مريد له وكونه كارها له في ذلك فلا وجه لما تزعمون وقال الشيخ ابو القسم البلخي واصحابه بل انما يثبت
للامر امرا لعينه اي لذاته لا لموثر **قلنا** ان كان ذلك على ظاهره ثبتت هذه الصفة للصيغة اينما
وقعت فيكون التهديد امرا ذلك لكني اظن ان ابا القسم يلحظ مذهب ابي الحسين وهو ان الامر لا صفة له
يكونه امرا بل معنى كونه امرا كونه صيغة مخصوصة لكن يلزمه ان يفصله عن التهديد باشتراط مقارنة
للارادة ولعله يشترط ذلك والله اعلم **تنبيه** قال ابو الحسين صيغة الطلب حقيقة في الامر
مجاز في التهديد ونحوه وحكى ذلك عن الجمهور وحكي عن بعض من يزعم ان لفظ العموم مشترك بين العموم
وبين الخصوص ان صيغة الطلب مشترك بينه وبين التهديد والاباحة وغير ذلك وكذلك
قالوا في لفظ النهي انه مشترك بينه وبين التهديد على الترك وحكاه ابن الحاجب عن الشيعة
يعني الامامية قال ابو الحسين والدليل على صحة ما قاله الجمهور انه لا يسبق الى الافهام عند سماع
صيغة الامر وصيغة النهي الا الحث على الفعل والترك ولا يسبق غير ذلك الا لقرينة ولو كان
مشتركا لتردد ذهن السامع كما يتردد اذا سمع لفظ الجون فانه لم يسبق فهمه الى احد اللونين لما كان
مشتركا بينهما والمعلوم انا اذا سمعنا قايلا يقول لغيره افعل كذا مجردا عن القراين فانا نفهم ان ذلك القايل
طالب للفعل من غير تردد فصح ان حقيقته فيه دون غيره لا يقال فيلزم على ذلك ان لا يحتاج الى صفة يتميز
بها عن التهديد اذ صيغته موضوعة للامر ولا تستعمل للتهديد وغيره الا مجازا فلا يحمل
على التهديد الا لقرينة فهو متميز بمجرد صيغته الموضوعة كما ذكر ابو الحسين
لانا نقول انا لم نوجب ثبوت الصفة ليتميز بها عن التهديد فقط بل ليتميز عن ساير اقسام
الكلام التي هي الخبر والاستفهام والتمني والنهي والعرض كما انا اوجبنا للخبر بكونه خبرا صفة يتميز بها
عن ساير اقسام الكلام لكن استدللنا على كون الخبر خبرا وكون الامر امرا صفة زايدة على حروفهما
بان حروفهما قد توجد ولا تثبت الخبرية والامرية فانتفى كونهما امرا زايدا على حروفهما فلا يلزم ذلك

مسئله واختلف الناس في الامر هل وضع للوجوب
فقال المحصلون للمذهب والشيخ ابو الحسن الكرخي وهو موضوع للوجوب لغة وشرعا حقيقة فيه
مجاز في غيره وحكاه ابن الحاجب عن الجمهور قالوا وهو يقتضي ذلك لغة وشرعا وقال ابو علي وابو هاشم والقاضي
عبد الجبار لا يقتضي الوجوب الا لقرينة تقتضي ذلك وانما هو حقيقة في الندب وقال ابو القسم البلخي والشيخ
ابو عبد الله البصري واكثر الفقها بل للوجوب شرعا فقط لا من جهة اللغة فاصل وضعه
للندب وقيل بل هو موضوع في اللغة العربية للطلب المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب
المفيد لاستحقاق الثواب من دون النظر الى استحقاق العقاب بتركه وعدمه لاستحقاق فهذا هو المشترك
بينهما واما مع معرفة انه لا عقاب بتركه فهو الطلب المختص بالندب ومع معرفة استحقاقه هو المختص
بالوجوب وقيل بل مشترك بين الوجوب والندب وتوقف الاشعري وابو بكر الباقلاني في كونه للطلب
المشترك او مشتركا بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الندب والوجوب والاباحة
وقيل للاذن المشترك بين الثلاثة وقالت الامامية مشترك بين الثلاثة والتهديد **والحجة
لنا على انه موضوع في اللغة للوجوب وجوه ثلاثة الاول** انا نعلم ان قول
القايل لغيره افعل طلب لايجاد الفعل حتما ومعنى الحتم ليس كان لا تفعل ان لست ممتثلا وهو معنى
الوجوب قطعا لا يقال لا نسلم ان معنى افعل طلب الفعل حتما بل معناه اريد منك ان تفعل وذلك
لا يقتضي الوجوب وانما هو اخبار بانه يريد منه الفعل والحتم امر زايد على الارادة لانا نقول لو كان
معناه الاخبار بانه يريد الفعل لاحتمل التصديق والتكذيب والاجماع من علما الادب منعقد على
ان الامر لا يحتمل التصديق والتكذيب ومتفقون على انه انشا طلب الفعل وان لفظ الارادة غير منطوق
به وانما المنطوق به الفعل فلو جاز ان نقول ان المراد به خلاف منطوقه لجاز ان يقال ان المراد بقولنا
زيد في الدار الاخبار بانه في الدار لا القطع بانه فيها والمعلوم خلاف ذلك ذكر معنى ذلك ابو الحسين
الثاني انا علمنا من حال اهل اللغة انهم يصفون العبد الذي لم يمتثل امر سيده بانه عاص ومنه
قول معويه يخاطب مملوكه الذي قلم على علم ه
امرتك امرا حازما فعصيتني ه فاصبحت مسلوب الامارة نادما ه
وهم لا يصفون بالعصيان الا من خالف ما حتم عليه وذلك هو معنى الوجوب **الوجه الثالث**
ما علمناه من ذم العقلا من اهل اللغة العبد المملوك حيث لم يمتثل امر سيده والعقلا لا يذمون
احدا على ترك فعل الا وذلك الفعل واجب فلولا علمهم ان الامر للوجوب لما ذموه والدليل على انه
في الشرع للوجوب وجوه **الاول** انه قد نقل الينا نقلا متواترا او مستفيضا احتجاج
الصحابة بظواهر الاوامر على الوجوب **قلت** كما حملوا قوله صلعم في المجوس سنوا بهم
سنة اهل الكتاب وقوله في ناسي الصلوه فليصلها حين يذكرها وقوله في ولوغ الكلب فليغسله
على الوجوب ونظاير ذلك كثيرة قال ابن الحاجب وتكرر ذلك شايعا متكررا من غير نكير كما لعمل
بالاخبار واعترض ذلك بان المخاطب بالامر اطرته له الى القطع بان المراد الوجوب
واجيب بالمنع من ذلك بل بالقطع لاجل ما ذكرناه ولو سلم انه لا يفيد الا الظن فيكفي

وذكر في المحصول ان القايل لا يرى لا يجار ... وفي المثل في المنهاج ... وفي العراق وفي ... علم
يقال لا يصح الاحتجاج بالبيت على الوجوب لوجود القرينة الدالة عليه وهي قوله حازما والكلام فيما خلا عن القرينة

الظهور في مدلول اللفظ والانعدال الى اكثر الظواهر واعترض ايضا بانهم كما حملوه على الوجوب حملوه على
الندب كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وعلى الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وانكحوا ما
طاب لكم من النساء **والجواب** انهم كما نقل عنهم حمله على الندب والاباحة هنا فقد نقل انهم انما حملوا بذلك
لقراين اظهروها بخلاف الوجوب فلم ينقل عنهم انهم افتقروا فيه الى قرينة **الوجه الثاني** قوله تعالى
مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد قوله تعالى اسجدوا لآدم فلولا انه للوجوب لما
قال اذ امرتك **الوجه الثالث** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذمهم على ترك امتثال
الامر وقوله تعالى حاكيا عن موسى ما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعني افعصيت امري انكارا لمخالفة الامر
وكقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد دليل الوجوب احتج القائلون بانه للندب
بقوله صلعم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ورده الى مشيتنا فاقتضى عدم تحتمه **قلنا**
رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وما لم نستطعه فلا تكليف علينا فيه قالوا انما يفيد الامر
كون الامر مريدا للمامور به والارادة لا تقتضي الوجوب **قلنا** قد قدمنا الجواب عن ذلك
احتج القائلون بانه للطلب المشترك بين الوجوب والندب بانه قد ثبت به رجحان الفعل على الترك
ولا دليل يفيد استحقاق الذم على الترك ولا استحقاق الثواب على الفعل فوجب جعله للقدر المشترك
دفعا للاشتراك لانه خلاف الاصل ويخل بالتفاهم **قلنا** بل ثبت التقييد باستحقاق الثواب
على الفعل والعقاب بالترك لما قدمنا ثم ان فيه اثبات اللغة بالاجتهاد في لوازم الماهيات
وذلك لا يصح كما سياتي ان شاء الله تعالى احتج القائلون بالاشتراك بانه قد اطلق على الحتم
وعلى الندب على سواء فلم يكن احدهما حقيقة فيه اولى من الاخر فثبت كونه حقيقة فيهما **قلنا**
لا سوى فانه لم ينصرف الى الندب الا لقرينة بخلاف الوجوب احتج الاشعري والباقلاني
بانه لو ثبت حقيقة في احد المعاني لثبت بدليل ولا دليل **قلنا** بل ثبت الدليل بالاستقراء المتقدم
من القران واللغة واحتج القائلون بانه للاذن المشترك بما احتج به القائلون بانه للطلب
المشترك والجواب واحد **مسله قالت العدليه** ويجب تقدمه على الفعل اي تقدم
ايقاع الامر بوقت يمكن فيه معرفة ما تضمنه ليتمكن المكلف من الامتثال لانه مهما لم يعرف ما تضمنه
لم يمكنه امتثاله ولا يجوز ان يرد مقارنا لوجود الفعل لانه لا فايده فيه حينئذ لا الحث ولا
التعريف لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليها والتعريف وقالت المجبرة
بل يجب ان يقارن وجود الامر الذي يقصد به طلب الفعل وجود الفعل المطلوب كالقدرة عندهم فانها
مقارنة للمقدور لما كانت تؤثر فيه فكذلك الامر قالوا والامر المتقدم على وجود الفعل ليس بامر
على الحقيقة وان وجب تقديمه اعلاما للمكلف بصفة ما سيجب عليه **قلنا** لا بد للمكلف من
ان يعلم ما تضمنه الامر قبل وجوده ليمتثل ما امر به والا كان مكلفا بما لم يعلم وهو قبيح
وقولهم ان المتقدم اعلام فقط ان ارادوا انه اعلام بما تضمنه الامر فكذلك نقول لكنا نقول
ان تضمنه الاعلام لا يخرجه عن كونه امرا الا ترى ان اوامر القران متقدمة على افعالنا

بلغ

وهو امر لنا بالاتفاق والواحد منا يامر غيره قبل حال الفعل ويسمى امرا له وان اراد وانه
اعلام بورود امر اخر في حال الفعل فليس في لفظ الامر ما يقتضي ذلك قال ابو الحسين ويشبه ان يكونوا
ارادوا ان الامر اذا تقدم لا يسمى امرا فاذا حضر الفعل سمي حينئذ ما تقدم امرا قال وهذا باطل باجماع
المسلمين ان على الواحد منا مامور بالصلوة قبل حضور وقتها فبطل ما زعموا واختلف اصحابنا في جواز
تقدم الامر على الفعل بوقت اكثر مما يتسع لمعرفه ما تضمنه فقالت البصرية ويجوز تقدمه باكثر مما يتسع
لذلك وقالت البغدادية لا لانه حينئذ يكون عبثا لا فايدة فيه **قلنا** بل فايدته توطين النفس على الامتثال
والمكلف يثاب على العزم على القيام بما امر به كما يثاب على الفعل **مسله** قال اهل المذهب وهو ابو طالب
في المجزي وابو الحسين البصري وقاضي القضاه ووافقهم ابن الخطيب الرازي والشيرازي واذا امر سبحانه
بما قبح كالزنا او الرسول فللوجوب اي فهذا الامر يقتضي الوجوب اي كما يقتضيه لو لم يرد بعد
التحريم وقال الاكثر من العلماء بل يكون للاباحه اي اباحة ما قد حرم كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض **قلنا** قد بينا فيما سبق
بان الامر في اللغه وفي الشرع موضوع للايجاب واستدللنا على ذلك بما فيه كفايه وورودة
بعد الحظر لا يغير موضوعه الا لقرينه تقتضي ذلك كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطا
دوا
فانه لما كان الاصطياد جلب منفعة دنيوية ولم يوجب الشرع جلب المنافع الدنيوية في
موضع من المواضع الا حيث فيها دفع ضرر كان ذلك قرينة دالة على ان المقصود هنا بالامر
اباحة ما قد كان حرمه بالاحرام لولا القرينه لحملناه على الوجوب يويد ذلك ما ورد عنه صلعم
انه قال كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه هنا بعد الكراهه لم يقتض الاباحة
فقط بل الندب لما لم تنضم قرينة تقيد الاباحة ولم يقتض الوجوب لقرينه اخرى تقتضي ذلك
ولان الامر بعد الحظر كالنهي بعد الايجاب فكما ان النهي لا يقتضي اباحة الاخلال به بل
التحريم كذلك الامر بعد النهي لا يقتضي الاباحة فيغير موضوعه احتج الخصوم بانه لو لم
يفد الاباحة لم يبق لفظ يفيدها **قلنا** بل قوله ابحت وندبت او نحو ذلك يفيدها بلا اشكال
قلت ومعتمدهم في ذلك ان الاغلب فيما انتقل من الحظر انه ينتقل الى الاباحة
لا الى الوجوب فيجب الحاق المشكوك فيه بالاغلب فهذا اقوى ما يعتمدونه ولنا ان نجيب
عن ذلك بان هذا انما يجب فيما لا اصل له يرجع اليه عند الشك فيرجع الى الاغلب اذ الاغلبيه
مرجحه فاما ما له اصل مقطوع بثبوته فان الواجب اقرار ذلك الاصل وان لا ينتقل
عنه الا بامر قاطع اذ الظن لا يرتفع به اليقين وقد ثبت بادلة قاطعه ان الامر موضوع
للوجوب لغة وشرعا فلا يجوز ان ننتقل عما قد قطعنا به لامارة ظنية وهي الاغلبية
فبطل ما اعتمدوه والله اعلم **مسله واختلف الناس في صحة** تكليف
الكفار بالشرعيات كالصلوة والصوم والحج فقال اهل المذهب كابي طالب والقاضي
وابو الحسين واكثر من الفريقين الشافعية والحنفية ونقطع بان الكفار مخاطبون بالشرعيات

من الصلوة ونحوها مما لا يعلم وجوبه بالعقل بل بالشرع وقال اكثر اصحاب ابي حنيفه وابو حامد
والاسفرايني لا يصح تكليفهم بها اذ لا تصح منهم فيكون تكليفهم بها تكليفا بما لا يطاق وقيل
بل مخاطبون في حال كفرهم بالنواهي فقط اي بتحريم المحرمات الشرعيات كالزنا وشرب الخمر لامكان تركهم
اياها حال الكفر لا بالاوامر لتعذر امتثالهم حال الكفر لانهم مامورون ان ياتوا بها الوجوبها وهم لا يعلمون
وجوبها مع جحد الشريعه ولا يصح اتيانهم بها على ما امروا وبعد اسلامهم قد سقطت فلا وجوب
لها فثبت انهم ان امروا بها حال كفرهم استحال منهم الامتثال لما امروا به قلنا انهم غير مخاطبين
بها وبشرطها وهو الايمان نخطابهم بها كخطاب المحدث بالصلوه فانه امر بها وبشرطها وهو
الوضوا قبلها فكما صح ان يخاطب بالصلوه من لا تصح منه حال الحدث الذي ذكرها نحن فيه هكذا
ذكر اصحابنا قلت وللخصم ان يقول ولا سوا فان المحدث يمكنه امتثال ما امر به بان
يتوضى ثم ياتي بالصلوه بخلاف الكافر فانه لا يمكنه امتثال ما امر به في حال من الاحوال لانه قبل اسلامه
لا يمكنه ان ياتي بها على حد ما امر به من القربة وبعد اسلامه قد سقط عنه فلم يمكنه امتثال
في حال من الاحوال فوجب ان لا نحكم عليه بوجوب ما لا يمكنه الاتيان به على نحو ما امر به في حال من
الاحوال اذ في ذلك تكليف ما لا يطاق والله يتعالى عن ذلك قلت وفي هذا مخلص لهم
في ظاهر الامر لا يمكن دفعه الا بنظر دقيق وهو ان يقال ان الله تعالى اذا امرهم بالاسلام
والصلوة بعده فقد وجب عليهم امرين مترتب احدهما على الاخر ومكنهم من الامتثال
فاذا مضى بعد الامر بهما وقت يمكنهم فيه الامتثال فقد اخلوا بفعلين واجبين لا محاله
فيستحقون العقاب على كل واحد منهما اذ قد تمكنوا من الامتثال ولم يمتثلوا وانما
كان يلزم ما ذكرتم لو امرهم سبحانه بادا الصلوه على وجه القربه قبل الاسلام
فهذا لا يطاق وكذلك لو امرهم بعد الاسلام ان ياتوا بعين ما امروا به قبل ذلك بحال
ايضا فخطابهم بها حال كفرهم بمنزله قوله تعالى اسلموا ثم صلوا وقت كذا فاذا مضى
ذلك الوقت وقد تمكنوا من الاسلام والصلوه في ذلك الوقت فلا شك انهم قد اخلوا بواجبين
قد مكنهم الاتيان بهما فيعاقبون عليهما جميعا اذ قد وجبا جميعا بالامر لا يقال ان وجب قبل ان
يسلم فقد وجبت في حال لا يمكنه فيه اداوها وان لم يثبت الوجوب حتى يسلم فهو الذي نحن نقول
لانا نقول بل وجبت عليه قبل اسلامه ان ياتي بها بعد ان ياتي بالايمان لانه كما تجب الصلوة على المحدث
حال حدثه وهي لا تصح منه في تلك الحال حتى ياتي بالايمان لانه لا يقال ان هذه يسقط وجوبها بفعل
الاسلام بخلاف صلوة المحدث فانها لا تسقط بفعل الوضوا لانا نقول لا نسلم انه يسقط بفعل
الاسلام الا ما قد فات بخروج وقته فيسقط عنه عقاب تفويته واما ما وقته باق
فانه لا يسقط بل حكمه مع الاسلام كحكمه مع الوضو سوا سوا فصح تكليف الكافر
بالصلوه في تلك الحال كالمحدث ولا فرق بينهما على ما لخصناه بوجه من الوجوه فثبت بذلك
صحة التكليف بالشرعيات قبل الاسلام نعم وقد دل السمع على وقوع تكليف

الكافر بالشرعيات بورود الوعيد على الاخلال بها في قوله تعالى ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة﴾ ونحوها قوله تعالى حاكيا عن المشركين في سوره المدثر ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين﴾
فالظاهر انهم اخبروا ان سبب عقابهم اخلالهم بهذه الواجبات المعدوده وكلها شرعيه
لا يقال ان المراد في قولهم لم نك من المصلين لم نك من المسلمين الذين يصلون فعقابهم على كونهم
لم يكونوا من المسلمين فقط لانا نقول الظاهر خلاف ذلك سلمنا فهذا لا يستقيم في قولهم
ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين فان هذين مصرحان في ان عقابهم بالاخلال بذلك
لا بترك الاسلام قطعا على ما يقتضيه في المنطوق لا المفهوم قالوا لو وجب عليه لزمه
قضاوها كالمسلم قلنا القضا بامر جديد لبس بينه وبين وقوع التكليف بها ولا صحته
ربط عقلي سلمنا فقد وجب وسقط بالاسلام فثبت ما اخترناه في هذه المسله قال ابو الحسن
وفايدة الخلاف انما تظهر في امرين احدهما هل يعاقبون على امرين وهما الاخلال
بالاسلام والاخلال بالصلوه ونحوها ام يعاقبون على الاسلام فحسب دون التكاليف
الشرعيه لتعذرها منهم حال تكليفهم الامر الثاني في ثبوت الطاف للكفار حال كفرهم تدعوا
الى الواجبات العقليه كالمسلمين فنحن نقول بثبوت ذلك والخصم ينكر ذلك كله مسلة

قال اصحابنا والامر بالشي ليس نهيا عن ضده قال الاسكافي لا لفظا ولا معنى فاذا قال القايل
لغيره قم لم يكن ذلك نهيا عن القعود ونحو ذلك كثير وقالت المجبره بل هو نهي عن ضده ثم اختلفوا
فقيل نهي حقيقه اي لفظه نهي عن ضده وقيل معنا فقط قلت هكذا حكاه الحاكم والصحيح
ان المجبره مختلفون فقال الغزالي والجويني ان الامر بشي معين ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا
يقتضيه عقلا كقول الاسكافي وقال القاضي ابو بكر الباقلاني بل نهي عن ضده اي مدلول
الامر النهي عن ضد الفعل لا غير فهو يدل عليه دلالة مطابقة هذا قوله الاول ثم قال اخرا
بل يتضمنه اي هو جزء من مدلوله فالامر عنده على هذا القول لطلب الفعل وطلب الكف عن ضده
كان الانسان يدل على كل واحد من الحيوانية والنطقية دلالة تضمن وعلى مجموعهما دلالة مطابقة
فهذا معنا قوله اخرا انه يتضمنه واختلفوا في النهي هل هو امر بضده فقال
قوم بل يخالف الامر في هذا الحكم فلا يكون امرا بضده بخلاف الامر فهو نهي عن الضد وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني بل هو كالامر في كونه امرا بضده او يتضمنه ثم اختلفوا في الامر هل هو نهي عن ضد
في الوجوب والندب جميعا ام في الوجوب دون الندب على قولين فهذا تحقيق مذهب المجبرة
في هذه المسلة والحجة لنا عليهم جميعا انا نقول لا يخلوا اما ان يكون خلافكم
في اللفظ او في المعنى ان كان في اللفظ بمعنى ان الامر يسمى نهيا فهذا باطل فان المعلوم من
اهل اللغه انهم لا يسمون الامر نهيا قطعا ولا مخالف في ذلك واما اذا كان خلافكم من جهة
المعنى اي لفظ الامر يقتضي ما يقتضيه النهي عن ضد المامور به من كونه قبيحا مكروها

بلغ دراه

وهذا هو محل النزاع واما المعلوم والصحيح في الجواب فيهما [illegible]

للاول كما انه مكروه للناهي عنه فانه باطل ايضا اذ الامر صيغته طلب فعل والنهي طلب ترك
والمعلوم انه لا يستلزم طلب الفعل كراهة ضده اذ المعلوم ان الله تعالى امر بالنفل ولم يكره ضده
فان قالوا ان الامر بالنفل ليس امرا حقيقيا بل مجازا فلم يكن نهيا عن ضده **فالجواب من وجهين**
احدهما ان اول احواله للندب ولم يقتض كون ضده مكروها والا لزم ان لا يوجد مباح
اذ ما من مباح الا وهو ترك مندوب واذا لم يصح ذلك في مجازه لم يلزم في حقيقته **الوجه**
الثاني انه لو كان الامر نهيا صريحا او تضمينا لم يصح منا ان نوقع الامر بالشيء الا وقد تصورنا
ضده والكف عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع انه يصح منا الطلب للامر مع الذهول عنهما احتج
الباقلاني على ان الامر هو نفس النهي بانه لو لم يكن اياه لكان ضدا له او مثلا او مخالفا لانهما اما ان
يتساويا في الصفات الذاتيه او لا واذا لم يتساويا فاما ان يتنافيا بانفسهما او لا ولا قسم يخرج عن
ذلك فان كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا لان المثلين عنده كالضدين قال وان كانا مختلفين جاز حصول
احدهما مع ضد الاخر ومخالفه لان ذلك هو حكم المختلفين والمعلوم انه يستحيل وجود الامر مع ضد
النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن بيان ذلك انه اذا قال قم وكان قولنا لا تقعد
مخالفا لزم جواز وجود ضد قم مع لا تقعد وضد لا تقعد مع قم وهو اقعد فيؤدي الى اجتماع
النقيضين وهو محال وجواز وجود كل واحد منهما مع مخالفه واضح وهو كاجتماع الامر
والنهي ونحو ذلك واحتج ايضا بان السكون هو عين ترك الحركه وطلب السكون هو عين
طلب ترك الحركه قطعا وذلك هو النهي عن ضده فصح ان طلب السكون نهي عن ضده وهو
الحركه وهو المطلوب **قلنا** ان اردت ان طلب الشيء هو طلب الكف عن ضده فلا نسلم بل
هو طلب ايجاد الشيء من دون نظر الى الكف عن غيره وان اردت ان طلب الشيء طلب فعل هو بعينه ترك
ضده فذلك مسلم وهو الذي نقول لكنا لا نسلم ان طلب الفعل يسمى نهيا وانت تقول انه يسمى نهيا
فصار الخلاف بيننا وبينك لفظيا والمعلوم ان العرب لا تسمي الامر نهيا فيبطل ما زعمت
في الاحتجاجين احتج القايلون بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده بان الامر
الحقيقي طلب فعل يذم تاركه اتفاقا والذم لا يستحق الا على فعل وهو الكف او الضد
فيستلزم النهي حينيذ **قلنا** هذا مبني على ان ذلك يعقل من لفظ الامر لا بدليل خارجي
وهو غير مسلم وان سلم فالذم هنا انما يستحق على انه لم يفعل ما امر به لا على انه فعل
ضده فلا يلزم حسب تضمنه للنهي كما زعموا قالوا المعلوم انه لا يتم الواجب الا بترك
ضده وهو الكف عن ضده او نفيه فيكون مطلوبا بالامر قطعا وذلك هو معنى النهي
قلنا ان اردتم ان الامر يتضمن النهي عما يمنع من المامور به فذلك غير مسلم اعني ان لفظ الامر
بمجرده يفيد ذلك وانما يفيد طلب الفعل فقط واما كون طلب الفعل يستلزم النهي عما يمنع
من وجوده فانما يستفاد ذلك بنظر عقلي لكن اذا اقتضى النظر ذلك لم يستلزم كون الامر نهيا
عن ضده فبطل ما زعمتم احتج الطاردون ذلك في النهي ايضا بالوجهين اللذين

تمسك بهما الباقلاني وقد اجبنا عنهما **واحتجوا** ايضا بان النهي هو طلب ترك
فعل والترك هو الضد فيكون النهي عن الفعل امرا بضده **قلنا** فيلزمكم ان يكون
الزنا واجبا من حيث انه ترك للواط والعكس وهو باطل قطعا ويستلزم ايضا انه لا يوجد
مباح اذ كلها حينئذ مامور بها حتما لكونها ترك محظور وايضا فانا لا نسلم ان النهي طلب
ترك هو ضد لغيره وانما هو طلب كف عن فعل لا غير فان قالوا والكف فعل **قلنا** لا نسلم
سلمنا رجع النزاع لفظيا ولزم ان يكون النهي نوعا من الامر والمعلوم من اهل اللغه
خلافه واحتج الفارقون بين الامر والنهي بان الامر طلب فعل والنهي طلب ترك فلم
يكن امرا بضده لانه يستلزم شذوذ اثبات عن نفي وهو محال اولا لانه يلزم الالزام الفظيع
من جعل النهي عن الشيء امرا بضده لا من جعل الامر بالشيء نهيا عن ضده ولان الامر يقتضي حسن الذم
على الترك والترك فعل فاستلزم كون طلبه نهيا عن ضده والنهي طلب كف عن فعل والكف
ليس بفعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف ولانه يؤدي الى ابطال المباح **قلت** واما
نحن فالفارق في موافقتنا في النهي فلا نحتج عليه وقد اجبنا عما احتج به في الامر واحتج
القايلون بان الامر نهي عن ضده حيث يقتضي الوجوب فقط بانه انما كان نهيا عن الضد لانه يقتضي
ذم التارك والذم انما هو على امر فكان الامر بالشيء في معنى طلب ترك ضده وهو معنى النهي
واما الذي لا يقتضي الوجوب فلا وجه لجعله نهيا عن الضد اذ لا ذم على التارك حينيذ
قلت واما نحن فقد تقدم ما نقول في ذلك **مسئله قال الشيخان** ابو علي
وابو هاشم وغيرهما من اصحابنا والامر باشيا متعددة في تخيير كخصال الكفارة يوجبها جميعا
على التخيير لا على التعيين وقيل بل يوجب واحدا منها لا بعينه وهذا هو قول المجبره قال
بعضهم بل واحدا معينا في علم الله لا في علم العبد وقيل الواجب هو الذي يفعله لا ما سواه
والحجه لنا على وجوبها جميعا ان المعلوم استواها في تعلق الامر والمصلحة بها بدليل
اجزاء غيره متمثلا بفعل احدها فاستوت في الوجوب على التخيير ومعنى وجوبها جميعا على التخيير انه لا
يجوز للمكلف الاخلال بها جميعا ولا يلزم الاتيان بها جميعا وان فعل كل واحد منها موكول
الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى لها جميعا على التخيير انه كره الاخلال
بها جميعا واراد كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد بعد فعل المكلف اتيها وفوض الى المكلف فعل
ايها شا وعرفه حيث ذكر **قلت** وقد وقع تردد في كون الخلاف في هذه المسله لفظيا او
معنويا في كلام ابي الحسين ما يقتضي انه يرجح كونه لفظيا لانه عقيب ما فسر معنى قولنا
انها واجبه على التخيير بما ذكرناه قال فان كان الفقها ارادوا هذا وهو الاشبه بكلامهم
فالمسله وفاق وكل سوال يتوجه علينا فهو يتوجه عليهم وقوله وهو الاشبه بكلامهم
يقتضي ما ذكرناه ومعنى كون الخلاف لفظيا انا نصف كل خصله من خصال الكفارة بانها واجبه

والمجبره لانقول بذلك بل المتصف بالوجوب احدها فقط والشيخ احمد صاحب الجوهره
يرجح كونه لفظيا وكثير من اصحابنا يزعم انه معنوي وهو الظاهر من كلام ابن الحاجب في المنتهى

نعم والمسئله قليله الجدوى ولا حاجه الى التطويل

بتفصيل ما ذكروه فيها لكن يرد على كل واحد من هذين القولين اللذين حكيناهما في المختصر
سؤالات يحصل بها تحقيق مرادهم اما ما يرد على القائلين بوجوبها اجمع فسؤالان السؤال
الاول يقال اذا حكمتم بوجوبها اجمع لزمكم اذا اخل بها ان يستحق العقاب على ثلثه واجبات على كل واحد
عقابا كاملا والمعلوم انه لو فعل احدها لم يستحق عقابا **والجواب** ان المشايخ قد حكموا
بانه اذا اخل بها اجمع استحق عقاب ادونها عقابا لانه لو فعله لم يستحق عقابا راسا فاذا كان ادونها
عقابا يسقط بفعله العقاب لم يستحق عقاب المخل بها اكثر مما يستحق عليه لا يقال وكذلك لو فعل
ما الاخلال به اعظم عقابا فانه يسقط به عقاب الاخلال بجميعها فيلزم اذا اخل بجميعها ان يستحق
عقاب اعظمها لمثل ما ذكرتم لو فعل الادون بها لانا نقول ان العقاب بمنزلة العوض المستحق ولا شك
انه اذا عوقب عقاب ادناها فقد استوفى الحكيم عوض الاخلال بها اجمع كما انه لو فعله لكان قد استوفى
ما في مقابلة العمل بها اجمع فالزياده على قدر عقاب ادناها جور وتعد للمستحق قال ابو الحسين
وهذا العقاب يستحق على الاخلال بجميعها لا على واحد منها اذ لو كان على واحده لكانت هي الواجبه
دون غيرها وقد ثبت ان الوجوب عام لها السؤال الثاني يقال اذا كانت واجبة كلها لزم
اذا فعلها جميعا ان يستحق على كل واحد منها ثواب واجب كامل فيستحق ثواب ثلاثة واجبات
كلما صلى وصام وزكا **والجواب** ان المشايخ قد حكموا بانه اذا فعلها اجمع استحق ثواب اعظمها
ثوابا لانه قد فعله ولا يستحق ثوابا على ما عداه وهذا الجواب معترض من وجوه **الاول**
ما وجه استحقاقه ذلك وهي كلها متصفة بالوجوب ولا تخصيص يقتضي استحقاق ثواب احدها
الثاني ان قولكم انه يستحق ثواب واحد منها مع كونها كلها واجبة عندكم وقد فعلها
جميعا ما يقدح في العدل فليس لان يكون الواجب احدها فقط والا فلا وجه للتخصيص
الوجه الثالث انها مستويه كلها في وجه الوجوب فكيف يصح تفاضلها في الثواب
والعقاب ولا وجه له مع استوائها في وجه الوجوب وقد اجاب ابو الحسين بانه يجوز
ان تفاضل في المشقه فتفاضل في الثواب وهذا الجواب عندي ضعيف لانه مبني على ان الثواب
يستحق على قدر المشقه وقد قدمنا ابطال هذه القاعده وبينا انه يستحق على قدر الموقع
المصلحه والتفويت لا يتفاوت ولا يقال اذا كانت المصلحه اعظم كان العقاب على تفويتها
اعظم لان ذلك انما يستقيم في غير الواجبات المخيره لانه لا يجوز تفاضلها في وجه المصلحه
اذ لو كان احدها ادخل في المصلحه تعين ولم يصح التخيير بينه وبين غيره فيضعف هذا
الجواب من هذه الوجوه والذي يتضح لنا في الجواب عن ذلك ان يقال انا انما نعني كونها واجبة

على التخيير ان كل واحد منها من المصلحه مثل ما في الاخرى من غير زياده ولا نقصان ولا اختلاف
في قدر المطلوب فيه وصفته ووقته ومكانه فهما فعل واحد منها فقد كملت تلك المصلحه
مثل ما في الاخرى ولا زياده في المصلحه بفعل جميعها او اكثر من اثنين منها متماثله في نفسها ومطلوبها
وانما وصفناها جميعا بالوجوب لحصول وجه الوجوب فيها وهي اللطفيه وانما جعلناها واجبا
مخيرا فيه لان اللطفيه في كل واحد منها تقوم مقام الاخرى انما هي لطف فيه فثبت التخيير
للمكلف في ايقاعها لاستوائها في ذلك ولم يلزم ان يثاب على كل واحد منها ثوابا مستقلا حيث فعلها
اجمع لانه لا يحصل بفعل جميعها من المصلحه الا ما يحصل بفعل احدها لاستواء ما تضمنته من المصلحه
في التقدير والصفه والمطلوب فيه لا يقال فالخلاف حينئذ لفظي لا معنوي لانا نقول بل معنوي
قطعا لان المخالف يزعم ان المصلحه انما هي في واحد منها وهو ما يتعلق به اختيار العبد ولا
مصلحه فيما عداه ونحن نقول بل في كل واحد منها من المصلحه مثل ما في الاخرى من غير اختلاف
قدر ولا صفه ولا مطلوب فلم يحصل تزايد في المصلحه بفعل اكثر من واحد كما في تسكين
الساكن فانه لا يفترق الحال بين السكون الواحد والسكونات الكثيره في حصول المقصود
وانما حكمنا بذلك لان الله قد تعبدنا ولها تناول الواحد فاقتضى ان المصلحه في كل واحد منها
مستويه وذلك هو وجه الوجوب فحكمنا بوجوبها اجمع على التخيير لا على الجمع لما ذكرناه
واما ما يرد على القائلين بان الواجب منها واحد لا بعينه فهو ان يقال ان ذلك الواحد
لا يخلو اما ان يكون متعينا في علم الله او غير متعين ان كان هو متعينا في مراده كان تكليف العبد
تكليفا بما لا يعلم وذلك لا يجوز وان كان غير متعين في مراده تعالى بل يتعين باختيار العبد
لم يخل اما ان تكون المصلحه انما حصلت فيه باختيار العبد اياه لزم في كل ما اختاره العبد
ان يجزي عن الكفاره لان المصلحه تحصل فيه عند اختيار العبد والاجماع على خلاف ذلك وان كان
اذا لم تحصل المصلحه باختيار العبد اياه بل وافق اختياره ما فيه المصلحه لزم كون
المصلحه حاصلة في الثلث الكفارات من قبل اختيار العبد واحدا منها لانا علمنا
بالشرع ان ايها اختار فقد وافق المصلحه وانه لو اختار غيرها لم يوافق ما فيه تلك
المصلحه وهذا واضح كما ترى فبطل هذا القول من اصله فاما ما يشنعون به علينا من
انا اذا قلنا بانها واجبه كلها على التخيير لزمنا ان يجب على الحانث في يمينه عتق كل رقبه
مملوكة على وجه الارض لانه مخير في التكفير بها فتوصف كل رقبه بانه يجب التكفير
بها فقد اجاب قاضي القضاه بانه ملتزم وليس فيه الا مجرد التشنيع وبيان ذلك انا نقول
ان المصلحه حاصله باعتاق اي رقبة مملوكة وهذا لا مانع منه فلا وجه للتشنيع
فاما قولهم يلزم فيمن طلق واحده من نسائه غير معينه ان يطلقن جميعا على التخيير
لان الطلاق قد تناولهن جميعا **والجواب** ان هذه الصوره ليست من المسئله لنا
لان الطلاق هنا انما يتناول واحده حيث قال احداكن طالق فلهذا لم يتناول جميعهن

لكن يقال المصلحه متعلقه باحد الثلاثه لا بكل واحد لا مطلقا واختياره تابع لعلمه
لعله يريد من غير خصالها الثلاثه

تنا ولا واحد لم يطلقن جميعًا فنطعا بل واحدة ووجب عليه اعتزال الجميع لالتباسهن بالمطلقة
لا لوقوع الطلاق عليهن جميعًا كلوا التبس اناء الطاهر بالمتنجس فانه يلزمه تجنبهما لا لكونهما متنجسين
جميعًا بل لالتباس الطاهر بالمتنجس بخلاف الكفارات فانه بينا ولها الامر مرتبًا ولا واحد فلم
تختص المصلحة بواحد منها دون الاخرى بما انا لو سلمنا استوى الصور بين فات بينهما فرق
اخر وهو ان كل واحد من الكفارات بينهما من المصلحة مثل ما في الاخرى وحصول المصلحة
هو وجه الوجوب فاستوت كلها في حصول وجه الوجوب فيها فصارت كلها واجبة
لحصول وجه الوجوب في كل واحد وهو المصلحة ولم يجب الجمع بينها لما قدمنا من ان المصلحة
لا تزيد بفعلها اجمع بل الغرض يكمل بواحد كما يكمل بفعل جميعها بخلاف الطلاق المبهم فانه
لم يحصل به في كل واحدة ما يوجب رفع نكاحها بل ما يوجب اعتزالها فقط ولهذا حكمنا
بانه لا يرتفع نكاحهن ولا واحدة منهن الا بطلاق معين فافترق الحال بين ما حصل فيه وجه
الوجوب وبين ما لم يحصل فيه فافهم ذلك وكذلك الجواب عما شنعوا به في بيع مكيال من صبرة
من انه يلزم ان تكون الصبرة كلها مبيعة لا مكيالا منها فالجواب عنه كالجواب عن مسئلة
الطلاق ونحوها ويلحق بهذه الجملة **سؤالان الاول** ان يقال ما ثمرة هذا الخلاف مع اتفاقهم
على ان فعل احدها يجزي وان الاخلال بها اجمع لا يجوز وان الاثابة انما تكون على
القدر المستحق على احدها وكذلك العقاب حيث اخل بها اجمع ومع الاتفاق على هذه الامور
لا ثمرة للخلاف **فالجواب والله الموفق ان ثمرة الخلاف** تظهر في امرين لفظي
ومعنوي اما اللفظي فهو ان الواصف لخصال الكفارة ونحوها بانها كلها واجبة
غير كاذب عندنا وكاذب عند المخالف واما المعنوي فحيث حلف الحانث بطلاق امراته ان العتق
والكسوة والاطعام واجبة كلها عليه فعندنا انها لا تطلق وعند المخالف انها
تطلق وكذلك لو حلف بصيام او حج او صدقة ماله فهو كالطلاق في ذلك **السؤال الثاني**
كيف يصح تعلق ارادة الله تعالى بالواجب المخير وهو ان اراد ايقاعه اجمع وجب على الجمع لا على
البدل وان لم يرد ايقاعه اجمع لم تخل ارادته بايقاع احدها لزم تعيينه او لا تتعلق
باحدها لزم كونه تعالى لم يرد شيئا منها راسا فلا يجب واحد منها **والجواب**
والله الهادي ان الله تعالى اراد من الحانث ان يفعل واحدا منها لا من غيرها فارادة
الله متعلقة باختيار العبد اي مريد منه ان يريد واحدا من الثلث لا من غيرها وان
يفعله فارادة الله متعلقة باختيار العبد وفعله لا بالمفعول والعبد يصح منه ان
يختار واحدا منها لا الجمع كما قدمنا تحقيقه في شرح القلايد وبتمام هذه الجملة تم الكلام
في المسئلة **مسئلة قال اكثر العلماء من المعتزلة والجويني**
وابن الحاجب من الاشعرية **والامر لا يقتضي مطلقه التكرار** انما هو لمرة **الا القرينة**
خارجة عن الى قرينة حاليه او مقاليه تقتضي وجوب التكرار ولا يقال انه موضوع

ان مطلقه لا تقتضي التكرار

للمرة لاجل ذلك فانه عندهم لم يوضع للمرة ولا للتكرار وانما وضع لمجرد طلب ايقاع الفعل من دون نظر
الى تكرار ولا الى مرة لكنه اذا فعله مرة واحدة فقد اوقع الفعل المطلوب فيجب ممتثلا بايقاعه لا باقتصاره
على المرة فصار حاصل الكلام في مذهبهم انه لا يقتضي المرة ولا التكرار الا القرينه فيهما فمثال القرينه للمرة قولك
اقتل زيدا فلما كان القتل لا يتكرر كان ذلك قرينة تفيد المرة ومثال القرينه المفيدة للتكرار اكرم والديك
فلما كانت العلة في طلب اكرامهما كونهما والدين اقتضى ذلك ان المراد الاستمرار على اكرامهما وقال **اكثر ش**
بل يقتضيه اي يقتضي التكرار بوضعه مدة العمر مع الامكان وهو قول الاستاذ من الاشعرية وحكى ابن الحاجب
عن كثير انه وضع للمرة ولا يحتمل التكرار وحكى عن قوم التوقف في ذلك كله هذه الاقوال في الامر المطلق
فاما المقيد بصفة او شرط ففيه خلاف اخر سياتي **قلنا** في الرد عليهم المعلوم انه **يعد ممتثلا بمرة**
ولو كان للتكرار لم يعد ممتثلا بذلك قطعا ولانا نقطع انه وضع لطلب ايقاع الفعل والمرة والتكرار صفتان
للفعل كالقلة والكثرة والموصوف لا يدل على الصفة **احتج** القايلون بالتكرار بما علم من ان
الاوامر التي تعلقت بالصوم والصلوة والزكوة المراد بها التكرار فيلزم في كل امر **قلنا** لا نسلم
ان وجود التكرار فيها ماخوذ من مجرد الامر بل من قراين اخر سلمنا فذلك معارض بالحج قالوا لو لم يكن للتكرار
لما التبس على سراقة ذلك حتى سال الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج هل يتكرر لانه عربي اللسان فلولا انه
يقتضي التكرار لما التبس عليه في الامر والنواهي **قلنا** مشترك الالزام اذ قلنا انما ساله لما فهم
تكرار العبادات البدنية كالصلوة والصوم من قراين انضمت الى الامر بها فتوهم ان الحج يكون مثلها لكونه
عبادة بدنية لا لاجل كون الامر يفيد التكرار ثم انه لو كان يفيد التكرار لما احتاج الى السؤال فبطل ما
توهموه قالوا الاختصاص للامر باقتضاء ايقاع الفعل في زمان دون زمان فوجب ايقاعه في جميعه **قلنا**
اما القايلون بانه للفور فقد جعلوه مختصا باول وقت وسنذكر حجتهم واما القايلون بالتراخي
فيقولون الامر وضع لطلب ايقاع الفعل من دون نظر الى صفة من تكرار وغيره كما قدمنا والزمان
من صفاته فلا دلالة له عليه اذ الموصوف لا يدل على الصفة سلمنا فانه وضع لطلب فعل في وقت متسع
له فمتى فعل ذلك عد ممتثلا لا محالة سوا قدمه او اخره قالوا لو لم يفد التكرار لم يصح النسخ عليه ولا استثنا
وقت **قلنا** انما يصحان على ما قامت دلالة على وجوب تكريره لا غير فلا يلزم ما ذكرتم قال ابو عبد الله
البصري وورود النسخ والاستثنا بيان على ان المراد به التكرار قالوا لو لم يفد التكرار لم يحسن
من سامعه السؤال للامر هل يفعله مرة او مرارا والمعلوم انه يحسن ان يساله **قلنا** هو مشترك
الالزام بيننا وبينكم فانما يساله حيث عرض له شبهة كما قدمنا قالوا الامر نقيض النهي والنهي للتكرار
فيلزم في نقيضه والا لم يكن نقيضا **قلنا** انما لزم في النهي لدليل سياتي والامر لم تقم فيه تلك
الدلالة بل قامت على انه لا يقتضي التكرار **احتج** القايلون بانه للمرة بالقطع بانه اذا قال
ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا **قلنا** امتثل لانه فعل ما امر به لا لانها مرة وزنه الا انه
ظاهر فيها ولا في التكرار **احتج** اهل الوقف بانه لو ثبت للمرة او التكرار لثبت بدليل ولا
دليل يقتضي اثباتها فوجب الوقف **قلنا** بل قامت الدلالة على انه لم يوضع لاحدهما وانما يفهمان

بالقرائن كما قدمنا **فرع اعلم ان** الاكثر ممن لا يوجب التكرار في الامر المطلق قالوا لا يوجبه
في المقيد بشرط او صفة نحو اصعد السطح ان كان السلم مركوزا او حج سنة الله راكبا وقال الاسفرايني
بل يجب ان يتكرر الامر المقيد بالشرط والصفة والحجة لنا عليه ان المعلوم ان القائل لو قال طلقها
اذا دخلت الدار لم يفد تكرار الطلاق كلما دخلت يعلم ذلك من حال اهل اللغة والشرع ولانه لو افاد
التكرار لم يخل اما ان يفيده لفظ الامر او لفظ الشرط والاول باطل لما مر ان الامر المطلق لا يفيد التكرار
والثاني باطل لانه ليس في لفظ الشرط ما يقتضي ذلك الا ان يتضمن العلة لزم التكرار بتكررها لانها تقتضي
الحكم في كل مواقعها **تنبيه** فاما القائلون بان المطلق يفيد التكرار فانهم يقولون
بان المقيد يفيده لا يختلفون في ذلك وانما اختلف القائلون بان المطلق لا يفيد التكرار فاكثرهم
يقول والمقيد كذلك لما قدمنا والاقل يفرق بين المطلق والمقيد ~~فيقول المطلق والمقيد~~ فيقول
المطلق لا يفيد التكرار والمقيد بشرط او صفة يفيده واما اذا قيد بالعلة فلا خلاف في انه يفيد
التكرار كلما تكررت العلة لانها تقتضيه في جميع مواقعها **واحتج** القائلون بان
المقيد بالشرط والصفة يقتضي التكرار بانه ثبت ذلك في الاوامر الشرعية في نحو قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فانه يجب كلما قام الى الصلوة وهو محدث فيتكرر بتكرر
الشرط وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فانه يتكرر وجوب
الجلد بوقوع الزنا **قلنا** اما تكرره بقوله اذا قمتم الى الصلوة فبدليل خاص لا لمجرد الامر
واما في نحو الزانية والزاني فلانه علة في الحكم فيتكرر بتكرر العلة لا لمجرد الامر قالوا اذا تكرر لاجل
تكرر العلة فالشرط اولى لان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط بخلاف العلة **قلنا** انما وجب في
العلة لانها تقتضي الحكم في جميع مواقعها بخلاف الشرط فانه لا يقتضيه بوجه فبطل ما زعموه **مسئلة**
واختلف الناس في وجوب قضاء الفرض المؤقت اذا فات في وقته هل يؤخذ من الامر بذلك
الفرض ام من دليل اخر فقال الاكثر من العلماء ونقطع بان الامر بالفرض المؤقت لا يفيد وجوب قضائه
بل يجب القضا بامر اخر كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها حين يذكرها ونحو ذلك وقال القاضي عبد الجبار والشيرازي وابن الخطيب الرازي
بل الامر بالفرض المؤقت يفيده اي يفيد وجوب القضا اذا فات في وقته وحكاه ابن الحاجب
عن بعض الفقها واذا اردنا الرد عليهم **قلنا** ان المخاطب اذا قال صم يوم الجمعة او صل قبل الزوال
فالمعلوم ان الامر انما يتناول الفعل في الوقت الذي عين له لا بعده كما انك اذا قلت اضرب زيدا
في داره فلم يضربه في داره لم يلزمك ضربه في غيرها لما لم يبينا وله الامر والزمان كالمكان في ذلك ثم
انه لو اقتضاه لزم ان يكون اداء لا قضاء ويكونان سوا قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر في
سقوط الواجب كالدين المؤجل **قلنا** كلامنا في مقيد لو قدم لم يصح قالوا لو وجب بغير الامر الاول
كان ادا لا قضا **قلنا** انما سمي قضاء لانه انما وجب استدراكا لما فات قال الحاكم ومن قال ان
المطلق للفور فهو لا يوجب فعله بعد التراخي لا لدليل اخر كما في المؤقت الرازي بل يوجب فعله

بعد التراخي بالامر الاول وان كان للفور لان تعقيبه افعل في الوقت الاول فان لم تفعل ففي الوقت
الثاني ثم كذلك اي وان لم يفعل في الثاني ففي الثالث ثم في الرابع الى منتهى انقطاع التكليف **تنبيه** ورد
اعلم ان الامر بالامر بالشي ليس امرا بالشي وقيل بل هو امر بالشي **قلنا** لو كان امرا به لكان قول القائل
لسيد العبد مر عبدك بكذا تعديا منه لانه يكون امرا للعبد وليس له ان يامره وكان يلزم ان يناقض
قوله للعبد لا تفعل والمعلوم انه لا يناقضه قالوا نفهم من امر الله رسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان
افعل **قلنا** للعلم بانه مبلغ فقط **تنبيه** قال ابن الحاجب اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل المطابق للماهية
لا الماهية وقيل بل هي المطلوب **قلنا** ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها
فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب **قلنا** يتحد
بما ذكرناه **قلت** وهذا الخلاف مبني على الخلاف بين ارسطاطاليس وافلاطون في الماهية وقد ذكر تحقيق
ذلك في شرح القلائد **مسئلة** اختلف الناس في اقتضاء الامر بالشي اجزاءه اذا فعل فقال الاكثر من العلما
والامر يقتضي الاجزاء اي اذا امرت بشي علمت من الامر انك اذا فعلته اجزاك ولا تحتاج الى دليل على انه قد
اجزاك واختلف اصحابنا في ماهية الاجزا فقال ابو الحسين هو التخلص عن عهدة الامر واذا فسر الاجزا
بهذا التفسير فلا خلاف في ان الامر يقتضيه وقال القاضي عبد الجبار بل هو سقوط القضا فلا يقتضيه
اي لا يقتضي الامر الاجزا اذا كان معنى الاجزا هو سقوط القضا واشرنا الى حجة القاضي بقولنا اذ قد
يؤمر بما لا يجزي كالحج الفاسد فان العبد مامور باتمامه مع كونه لا يجزي فلو كان الامر يقتضي الاجزا لم
يصح الامر بما لا يجزي هذه حجة القاضي على ان الامر لا يقتضي الاجزا وقد رددنا عليه بان **قلنا** ان
الحج الفاسد بعد اجزا باعتبار الامر الذي يتناوله بعد فساده لا باعتبار الامر الاول فانه لم يجز عنه وقال
ابن الحاجب وغيره بل يقتضيه ولو كان معناه سقوط القضا كما تحققه **قلت** ينبغي ان نتكلم في معنى الاجزا
في اللغة والاصطلاح اما في اللغة فيقال اجزاني كذا اي كفاني فيما اردت فالاجزا هو وقوع الفعل او حصول
العين مطابقا للغرض والداعي الذي يوصف به الفعل والعين فيقال اجزاني ما فعلت اي كفاني فيما اريد وكذا
يقال قد اجزتني هذه الدابة اي كفتني فيما اريد واما في الاصطلاح فتوصف العبادة بانها مجزية حيث اوقعها
المكلف على الوجه المشروع الذي امر به لا معنى له سوا ذكر او لم يكن ذلك هو معنى الاجزا الشرعي
فلا شك ان المكلف عند ان يؤمر بعبادة فهو يعلم بعقله انه اذا اتى بها على الوجه الذي امر به
فقد اجزته اي كفته في مصيره ممتثلا للامر فالاصطلاح شبيه بالمعنى اللغوي ولهذا قال ابن الحاجب
الاجزاء هو الامتثال فالاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا اي بلا خلاف فان القاضي لا يخالف
في ذلك اعني في ان الامر يقتضي الاجزا اذا كان معنى الاجزا الامتثال قال وقد قيل الاجزا سقوط القضا واذا
كان الاجزا هو سقوط القضا وقع الخلاف في كون الامر يقتضيه اي يستلزمه فقال الاكثر ولو فسر الاجزا
سقوط القضا فالامر يستلزمه وقال قاضي القضاة لا يستلزمه كما تحققه **قلنا** لو لم يستلزم
الامر لم يعلم امتثال قط لان الامتثال هو ايقاع المامور به على الوجه الذي تضمنه الامر ولا شك
ان من اوقعه كذلك فقد اجزاه اي كفاه في تحصيل ما اراد من الامتثال فلو لم يعلم ذلك لما امكنا ان نعلم

مثل قوله صلعم مروهم بالصلوه لسبع فليس بامر للصبيان ك

او اضرب من دون تعيين ضرب ك
مطلقة من غير تعيين ه
الكلية المشتركة ك
وهو الفعل الجزئي ك

مثال العين ه

أن المامور قد امتثل فيما فعل لانه يقول له قد فعلت ما امرتك فقد امتثلت والمعلوم من اللغة والشرع انه يعد ممتثلا
وان لم يفعل الا مرة واحدة لكن بعد الفعل وايضا فلا خلاف ان القضا انما يوجب استدراكا لما فات من الاداء فلو ان الآمر
فعل ما امره على الوجه الذي امره ولم يستلزم ذلك سقوط القضا كان لزوم القضا بعد ذلك تحصيلا للحاصل
لانه انما يفعل استدراكا للفائت اما لكون الفائت لم يفعل او لكونه فعل على غير الوجه الذي امر به فصار كانه
لم يفعل اصلا فاذا اتى به على الوجه المشروع ولم يحصل به سقوط القضا كان القضا حينئذ تحصيلا
للحاصل وهو المامور به الذي قد فعل والقضا استدراك له فاذا استدرك ما قد اتى به على الوجه
التام كان ذلك الاستدراك تحصيلا للحاصل من غير شك قالوا لو استلزم الامتثال سقوط القضا لزم
فيمن صلى مع ظن كمال الطهارة ان تكون الصلوة اما غير مجزية له فيكون آثما اذ لم يمتثل والمعلوم انه
غير آثم او مجزية له فيكون القضا عنه ساقطا لانه قد امتثل والمعلوم انه غير ساقط مع سقوط الحدث
فلزم من ذلك ان الامتثال لا يستلزم سقوط القضا **قلنا** انه قد امتثل بالنظر الى انه امر بان يصلي مع
ظن كمال الطهارة ولا قضا عليه بالنظر الى هذا الامر اعني امره بان ياتي بها مع ظن الكمال وانما القضا واجب
بالنظر الى انه امر بان ياتي بها على الوجه الصحيح عند انكشاف خللها فكان له امران اوردا على وجهين
احدهما ان ياتي بها حيث ظن كمال الطهارة فيعد ممتثلا ولا قضا عليه بالنظر الى هذا الامر والامر الثاني
ان ياتي بها على الوجه الصحيح حيث انكشف خلاف ما ظن فاذا لم يات بها فهو غير ممتثل للامر الاخر
فهذا تحقيق ما ذكر في هذه المسئلة فتامله شافيا فهو تحقيق حسن **مسئلة** واختلف الناس
في الامر اذا كرر فقال الشيخ ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار والاكثر واذا تكرر الامر تكرر
المامور به اي يقتضي وجوب تكريره الا لقرينة تمنع من ذلك كعادة للمتكلم في تكرير كلامه من غير
قصد لتكرر مضمونه او تعريف نحو ان يقول افعل كذا فتوهم المتكلم ان السامع لم يفهم فاعاد الامر تعريفا
له بما امره به فذلك قرينة ظاهرة تقتضي ان الامر لم يرد تكرير المامور به وكذا لو اقتضى عينا واحدة
لا تقبل التزايد نحو اذبح الشاة او اقتل زيدا فانه لا يقتضي التكرير وكذلك لو وقته بوقت لا يتسع لفعلين
نحو صم هذا اليوم صم هذا اليوم فانه قرينة تفيد نفي التكرار فان لم تكن ثم قرينة نحو صل ركعتين
صل ركعتين فانه يقتضي تكرار المامور به عند الاكثر وقيل لا يقتضيه اذ الظاهر انه تاكيد وقيل
بالوقف والصحيح الاول واذا اردنا الرد على المخالف **قلنا** المعلوم انه لو انفرد كل واحد
منهما اقتضى مطلوبا فلا يتغير موضوعهما باجتماعهما اذ لا موجب للتغيير ثم ان التأسيس في كلام العرب اقدم
من التاكيد **احتج** المخالف بان التاكيد كثير فاحتمل فلا قطع مع الاحتمال والاصل براءة الذمة
احتج القائلون بالوقف بان التاكيد ظاهر في التكرار والتأسيس اكثر وابعد من العبث
فتعارض الوجهان فوجب الوقف **قلنا** التاكيد اللفظي قليل لم يرد في السنة العرب فانه
قل ما يقولون جاء زيد زيد وانما يقولون اذا ارادوا التاكيد جاء زيد نفسه ونحو ذلك بخلاف التأسيس
فهو كثير شائع ذائع فوجب حمل الكلام عليه الا لقرينة توجب صرفه الى التاكيد الا قيل **مسئلة**
فان عطف احدهما اي احد المكررين على الاخر اقتضى التكرار اتفاقا نحو صل ركعتين وصل

بلغ

ركعتين الا ان يكون ثم عادة او تعريف او يكون المامور به واحدا لا يتزايد او يوقت بوقت لا يتسع للفعلين
كما في قتله والتكرار مع العطف اقوى لانه يقتضي التغاير في الاغلب فان كان المعطوف بعض المعطوف
عليه كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقوله
تعالى من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكال بل اقتضى العطف انه اي ان المعطوف لم يدخل في
المعطوف عليه لان العطف يقتضي التغاير فيحمل قوله تعالى فيهما فاكهة على ان المراد بها غير النخل
والرمان فانهما لم يدخلا في لفظ فاكهة وكذلك لفظ النبيين يكون المراد به غير نوح ومحمد عليهما السلام
وكذلك يراد بالملائكة غير جبريل وميكائيل لاجل العطف لانه لو لم يكن كذلك كان العطف تكرارا لا
فائدة فيه وقيل لا يلزم من عطف البعض كونه غير داخل في المعطوف عليه وتكون فائدة العطف حينئذ
تعظيم حال المعطوف بتكرير ذكره ذكره الحاكم **قلنا** المعلوم من لغة العرب ان الشيء لا يعطف على نفسه
وان العطف يقتضي التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه **قلت** وقد يكون التغاير بمجرد اللفظ
دون المعنى كقول الشاعر ألا حبذا هند وارض بها هند وهند اتى من دونها النأي والبعد
فان النأي هو البعد لكن لما تغاير اللفظ حسن العطف **مسئلة** واختلف الناس في الامر المطلق هل
يقتضي وجوب تعجيل المامور به فقال قاضي القضاة احد قوليه وابو طالب والكرخي وكثير من الفقهاء وهم اصحاب
ابي حنيفة وكثير من المتكلمين والامر المطلق موضوع في اللغة العربية للفور فاذا قال القائل لعبده افعل
كذا فالظاهر ان الآمر طالب لايقاع المامور به في الحال ولهذا احتج القائلون بان الامر يفيد التكرار
على انه للفور وانما اختلف القائلون بانه لا يفيد التكرار قال الباقلاني من الاشعرية هو للفور
او العزم وتوقف الجويني لكن قال فان بادر فقد امتثل وقيل بالوقف وان بادر حتى قال بعض القائلين
بالوقف انه اذا بادر لم يقطع انه امتثل لجواز ان يكون المراد منه التراخي وقال الشيخان ابو علي وابو
هاشم والشافعي واصحابه وقاضي القضاة احد قولي القاضي بل هو موضوع للتراخي اذ يقتضي ايجاب
غير مختص بوقت دون وقت ولو اراد التعجيل لبينه والا كان مكلفا بما لا يعلم فاقتضى ان
الامر المطلق لم يرد به اول الاوقات بل ايها فعل فيه المامور به فقد امتثل فلا يأثم بالتراخي **قلنا**
في الجواب عن هذه الحجة لو كان للتراخي لالتحق الواجب بالنفل لانه لا يستحق الذم بالاخلال به في كل وقت
حتى يقتضي عمر المكلف اذ لا وقت اخص من غيره فقال انه استحق الذم اذ اخل به فيه وهذا حال النوافل
يعني ان المكلف لا يستحق الذم على الاخلال بها في جميع الاوقات فلا يفترق حال الواجب من حال النفل
في ذلك وكذلك لا يجوز فعل الابدال اليه وحيد ده فيبطل كونه للتراخي **قلت** وهذا الاحتجاج فيه نظر لان
للخصم ان يقول لا نسلم ان الاوقات بالنظر الى التراخي على سوا بل لا يزال يجوز له التراخي الى وقت
يخشى على نفسه الموت او تعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله حينئذ لاجل خشية فوت المصلحة
وبهذا يفارق النفل لان النفل لا يتعين فعله في حال من الاحوال ومما يحتج به اهل الفور
ان السيد لو قال لعبده اسقني ما فتراخى عد عاصيا **قلنا** للقرينة لا لمجرد لفظ الامر فالواكل
تخييرا ومنتجز غصته الحاضر نحو زيد قائم وانطلق وتحبك كذا ونحوها فكذلك نقول في الامر ان المقصود

هذا قول ابي طالب في جوامع الادلة
والذي اعتمده في المجزي هو القول
المشهور عن ابي طالب

الحاضر قلنا هذا قياس في اللغة فلا يقبل سلمنا انه ليس بقياس فان الفرق بين الامر وهذه الامور
ظاهر لان في الامر استقبالا قطعا بخلاف الخبر والانشائيات لم تختص بالاستقبال فانه للحال قالوا يجب
ان يكون الامر للفور كما يجب ذلك في نقيضه وهو النهي قلنا النهي طلب نفي وهذا طلب ثبوت ومعنى النهي
ان لا يكون للمنهي عنه حالة وجود فاستلزم الفور بخلاف الامر فمعناه طلب ان يكون للمأمور به حالة وجود وذلك
حاصل مع التراخي كما يحصل مع التعجيل قالوا قال تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فذم على ترك البدار
قلنا لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فامر بالمبادرة لان الفا للتعقيب
من غير مهلة قالوا لو شرع التاخير لوجب تعيين منتهاه قلنا نعم اذا اراد وقتا معينا لا اذا كان
غير معين فغايته خشية فوت المصلحة كالوقت الموسع قالوا قال تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم قلنا
محمول على الافضلية اذ لو كان للوجوب لم يكن مسارعا احتج الباقلاني بما سيأتي في الموسع وسيأتي
الجواب احتج الجويني ان الطلب متحقق والتاخير مشكوك فيه فوجب البدار قلنا واجب بانه غير
مشكوك قلت والحق عندي في هذه المسئلة ان لفظ الامر انما وضع لمجرد الطلب والفور والتراخي
ونحوهما من التكرار والمرة موقوفة على القرائن الخارجة عنه حالية كانت ام مقالية لانه ليس في لفظ
الامر مع تجرده عن القرائن ما يقتضي وجوب التعجيل ولا ما يقتضي جواز التاخير فوجب ان يعتمد
في ذلك على القرائن فيختلف الحال بحسبها ولهذا حكم بالحج على التراخي لقرينة وهي تراخيه صلى الله عليه وسلم
بعد نزول اية الحج وحكم بان غيره على الفور لقرينة فان تجرد عن القرائن افاد مجرد الطلب غير
فمتى اتى بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعل ذلك فهذا هو الذي يترجح لنا في هذه المسئلة والله الموفق
مسئلة والموقت ما يسع الفعل فقط يجب فعله في جميعه اتفاقا كالصوم فان الله اوجبه
في شهر رمضان فوجب في جميعه بلا خلاف ولا يصح الامر بفعل موقت بما لا يتسع له اذ هو تكليف
بما لا يطاق فان كان الوقت وسع فاختلفوا فقال ط وابو هاشم وابو علي والقاضي وبعض
شيعة البلخي يتعلق الوجوب بجميع الوقت موسعا اي يخير بين الفعل والترك حتى يتضيق
فيتعين الفعل لا يقال فاذا كان له ان يترك فلا وجوب في كل الوقت لانا نقول انه لا معنى للوجوب
سوا ان فيه مصلحة للفاعل وهي اللطفية فاذا كانت اللطفية حاصلة بفعله اول الوقت وصفنا
بانه واجب فيه وان جاز له التاخير لاجل ان المصلحة لا تفوت ولا ينقض بالنافلة لان التاخير بل المصلحة
تحصل كاملة في اي وقت فعله من الوقت المضروب اوله واخره واوسطه فصح وصفه بالوجوب
لا جرم تحصل المصلحة بفعله في اي ساعة فعله من ذلك الوقت قال ابو الحسين واختلف هؤلاء
فمنهم من لم يثبت للصلوة في اول الوقت واوسطه بدلا ومنهم من اثبت لها في هذين الوقتين
بدلا وقطع به ثم اختلف هؤلاء الذين اثبتوا لها بدلا فيهما فقال ابو علي وابو هاشم ان بدلها
العزم على ادائها في المستقبل فان العزم يقوم مقام الصلوة في ذلك الوقت في حصول
اللطفية المتعلقة بذلك الوقت وقال بعض المعتزلة بل لها بدل غير العزم يفعله الله تعالى
في ذينك الوقتين لولا ذلك لم يجز من الله ان يخير بين التقديم والتاخير قلت

ولعلهم جميعا يجعلون اللطف الحاصل بفعلها في اول الوقت مخالفا للحاصل بفعلها في اخره اذ لو كان
مثله لزم سقوط وجوبها بعد فعل بدلها او سقوط وجوب البدل والله اعلم والصحيح هو قول
من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين الله تعالى وجوبه ولم
يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب
جاز التقديم والتاخير وان كان التقديم افضل لكونها تكون فيه لطفا في واجب ومندوب بخلاف
اخره فهذا تحقيق مذهب من جعل الوجوب في الوقت الموسع متعلقا بجميع اجزائه وقال ش
الشافعي واصحابه بل يتعلق باوله فقط ثم اختلفوا في اخره ما فائدة التوقيت به فقيل ضرب
للقضا اي لم يذكر في التوقيت الا ليقضى فيه ما فات في وقت الوجوب وهو اول الوقت ولا يقضى
بعد اصلا فاذا فات الظهر في اول وقته قضاه المكلف ما لم يدخل وقت العصر فمتى دخل وقت
العصر فقد فات الاداء والقضا عند هؤلاء فلا يقضى بعد ذلك ابدا قيل وهؤلاء قد انقرض
خلافهم ولم يبق احد منهم وقيل اخر الوقت ضرب ليدل على تخييره بين ان يفعل في اوله او اخره
فهؤلاء جعلوا الوجوب متعلقا باول الوقت لكن المكلف مخير بين ان يفعله فيه او يؤخره
عن وقت وجوبه الى الاوقات التي بعده حتى يدخل وقت العصر فاذا فعله في اول الوقت
فقد اداه في وقت وجوبه واذا فعله بعده فلم يؤده في وقت وجوبه لكن الشرع اباح له
تاخير فعله عن وقت وجوبه اوقاتا معلومة اذا فعل فيها لم ياثم بالتاخير فهو اداء لا قضا
فان اخره عن تلك الاوقات اثم وكان فعله بعدها قضا فضرب ما عدا اول الوقت ليدل
على ان المكلف مخير بين ان يفعله في وقت وجوبه وهو اول الوقت وبين ان يؤخره عن وقت
وجوبه الى الاوقات المضروبة لذلك الغرض وانه يجزيه فعله في ايها فلا ياثم حتى تفوت
جميعها هذا تحقيق مذهب هؤلاء لكن منهم من يشترط العزم في اوله اي يشترط في التخيير انه
اذا اخر الفعل جعل فعل العزم على ادائه في اخر الوقت المضروب بدلا عن تعجيله في اوله
والاكثر هم اي اكثر القائلين بان اخر الوقت انما ضرب لاجل التخيير لا للقضا لم يشترطه اي
لم يشترط في جواز التاخير ان يفعل العزم بدلا عن التعجيل فهذا تحقيق مذاهب الذين
علقوا الوجوب باول الوقت فيما ستقضيناه كما ترا وقال الكرخي ابو حنيفة واصحابه بل
الوجوب يتعلق باخره واختلفوا فيما فعل في اوله فقيل نفل يسقط به الفرض وقيل
موقوف ان بلغ المكلف اخر الوقت وهو على صفة المكلفين ففرض وان مات
او سقط تكليفه قبله فنفل وهذا القول مروي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضا وحكى
ابو بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي انه يقول ان الواجب الموسع يتعين فرضا باحد امرين
اما بدخوله في الصلوة المفروضة في اول وقتها او ببلوغه اخر الوقت وهو بصفة
المكلفين وان لم يفعل فهذا تحقيق مذهب من جعل الوجوب متعلقا باخر الوقت فصارت
الاقوال في جملة المسئلة ثلثة وتفاصيلها تسعة قول ان الوجوب يتعلق بجميع الوقت وهو

قول الجمهور واختلفوا في وجوب البدل في اوايله على ثلثه اقوال وقول انه يتعلق باوله
واختلفوا في اخره على ثلثه اقوال وقول انه يتعلق باخره واختلفوا في اوله على ثلثه اقوال
والصحيح هو ما ذهب اليه الجمهور من ان الوجوب متعلق بجميع الوقت من دون تخصيص
والحجة لنا على ذلك وجهان الاول انه لا وجه لتخصيص اوله واخره لتعلق الامر به
على سوا بان قوله تعالى اقم الصلوه لدلوك الشمس الى غسق الليل يتناول ما بين دلوك الشمس وبين الغسق
تناولا واحدا على وجه واحد فتخصيص احد الطرفين بحكم الوجه الثاني انه لو كان
معينا لكان المصلي في غيره مقدما للفرض على وقته فلا يصح كلوا صلى الظهر قبل الزوال او قاضيا
فيقضي وهو خلاف الاجماع ويكفيك ان الامه مجمعه على ان تادية الفرض في اول الوقت واوسطه
واخره مجزية ولا اثم على فاعله في اثنائها بل قد ندب الاخبار وانها في جميع ذلك اداء لا قضاء ذكر معنى ذلك
ابو الحسين وصرح به قلت وهو مبني على نقراض من قال بانها تفعل بعد اول الوقت قضاء لا اداء
قال ابو الحسين والذي نذهب اليه ان الصلوه في اول الوقت واوسطه مصلحة في طاعة واجبة
بعد خروج الوقت وفي طاعة مندوب اليها قبل خروج الوقت اذ كان المعلوم من حال المكلف
انه لا يدرك ما بعد الوقت وهو حي قلت وكلامه حق لان الشرع حكم بان الصلوة
مستمر وجوب ادايها ما بقي من الوقت ما يتسع لها وهذا يقتضي ان ما هي لطف فيه متاخر عن الوقت
المضروب لها اذ لو جاز ان يكون الملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في اخره في بعض
الحالات لان اللطف لا يجب بعد مضي وقت الملطوف فيه لانه قد تعذر فعله بمضي وقته فلا وجه
للتكليف باللطف بعد مضي وقت الملطوف فيه وتعذره فاما كونه لطفا في مندوب وقته قبل
خروج وقتها اذا مات المكلف قبل خروج الوقت بحيث تعذر عليه فعل الملطوف فيه بعد الوقت
فذلك واجب ايضا والا كان التكليف بها عبثا اذ لا مصلحه فيها قلت لكن موته قبل خروج
الوقت يكشف عن سقوط وجوبها عليه لان اللطف في المندوب لا يجب وشيا في تحقيق ذلك في اخر كتاب
المعيار ان شاء الله تعالى احتج من خص الوجوب باول الوقت بان الصلوة لو ثبت وجوبها
في غيره لم يثبت وجوبها فيه اذ لو ثبت وجوبها فيه وفي غيره لزم فعلها مرتين وثلثا واكثر بحسب
الاوقات التي تجب فيها اذ لا معنى لوجوبها في الوقت الا تحتم فعلها فيه والا فلا وجوب حينئذ
والجواب انها واجبه في جميع الاوقات على وجه التخيير لا على وجه الجمع فلا يلزم من وجوبها
في الوقت تحتم فعلها فيه كما لا يلزم من وجوب الكفارات تحتم فعل جميعها اذ وجبت على التخيير
لا على الجمع قلت ولعل المخالف بنا قوله في هذه المسئله على مثل مذهبه في الكفارات انها لا تتصف
بالوجوب جميعها بل واحد منها لا بعينه واحتج من جعل الوجوب متعلقا باخر الوقت
بانها لو وجبت في اوله لم يجز تاخيرها الى اخره فلما كان اخر الوقت هو الذي ياثم المكلف
بتاخيرها عنه حكمنا بانه الذي تعلق الوجوب به دون غيره من الاوقات التي لم ياثم
بتاخيرها عنه وحكمنا بانها في اوله نفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوه قبل وجوبها فانه

بنا على ما ينكشف في اخر الحول والجواب والله الموفق ان ذلك انما كان يجب لو لم
يتناوله الامر اول الوقت على حد تناوله اخره فاما مع تناوله اياهما تناولا واحدا كما بيناه والمقتضي
للوجوب هو الامر وهو معهما على سوا فتخصيصه باقتضاء الوجوب في احدهما تحكم لا وجه له فاما كونه ياثم
بتفويتها في اخر الوقت دون اوله فلان تفويتها في اخره تفويت للطف الذي تضمنته وفي اوله لا يفوت
اللطف بفواته لما بينا من ان المصلحه حاصله في اي وقت فعل فيه المامور به من الوقت الذي ضرب له
الامر الحكيم فارتفع الفرق الذي ذكروه بين اول الوقت واخره احتج من جعل العزم
بدلا بانه لا يجوز للمكلف ان يوخرها عن اول وقتها وهو غير عازم على ادايها قبل خروج وقت
الاضطرار ولا يجوز ان يخل بها وبالعزم جميعا فثبت ان الوجوب في اول الوقت متعلق بها وبالعزم
على جهة التخيير فاشبه الكفارات والجواب والله الهادي ان المكلف اذا اداها اول
الوقت فانما يوديها لكونها صلوة مفروضة ويجزيه ذلك بالاجماع ولو كان العزم بدلا لاداها
لكونها احد واجبين كالكفارة واما وجوب العزم على ادايها في الوقت المضروب فذلك لا يختص
بل ذلك لازم في كل واجب لانه من احكام الايمان لا لكونه بدلا عن متعلقه ثم انه يقال لهم اذا كان العزم
بدلا لزم ان يقوم مقامها في اللطفيه لما ذكر من حكم الابدال واذا قام مقامها لزم ان يسقط وجوبها
بعد فعله كما في الواجبات المخيره لا يقال انه بدل عن التقديم لا عن الفعل نفسه فيسقط بفعله
وجوب التقديم لا وجوب الفعل لان التقديم لطف لانا نقول انا لا نسلم ان التقديم واجب مع ورود
الامر على جهة التخيير بين اول الوقت واخره فان قالوا انه اذا لم يكن واجبا لزم ان يكون المقدم
لها نفلها قبل وقت وجوبها فلا يجزي كلو صلى قبل الزوال قلنا ولا سوا فان الامر قد اقتضى
انه اذا فعله فقد فعل واجبا كما اقتضى في الكفارات بخلاف المقدم على الزوال فلم يتناوله الامر
فافترق الحال واحتج من جعل لها بدلا في اول الوقت غير العزم يفعله الله وان لم نعلمه
بعينه بانه لو لم يجب ذلك للزم ان لا يكون لوجوبها في اول الوقت وجه مع جواز تاخيرها عنه لا الى
بدل سار ذلك وجه وجوبها كونها لطفا اذا وقعت في الوقت المضروب لها ولا وجه لتعيين الوقت
الا كون حصول المصلحه بها مشروطا بايقاعها فيه فاذا جاز تاخيرها عنه فليس بشرط في حصول
المصلحه واذا لم يكن شرطا لم يكن ايقاعها فيه واجبا فلا وجه لتعيينه لها والمعلوم ان الشرع قد
عينه لها فوجب الحكم بان في ايقاعها فيه لطفا ولما جاز تاخيرها عنه قطعنا بانه لا بد ان يفعل الله ما يقوم
مقامها في اللطفيه والجواب والله الموفق انا لا نسلم ان ضرب الوقت للفرض يستلزم كونه شرطا في
حصول المصلحه بالفرض اعني ايقاعه فيه بل يجوز ان يقوم غيره من الاوقات مقامه في حصول
اللطفيه اذا وقع فيه ومعلوم ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل كالمصرح بان
المصلحه بالصلوة حاصله بفعلها في اي هذه الاوقات وان كل واحد منها شرط لا على وجه
التعيين بل على التخيير فلا يلزم ما ذكر قال ابو الحسين ويلزم القايل بذلك ان يحسن من الله التكليف
بالصلوة لمن علم انه يخترمه قبل خروج الوقت لان اللطف الذي يفعله الله تعالى في اول الوقت

يقوم مقامها في حصول المصلحة فيكون تكليفه بها بعد ذلك لمجرد الثواب المصلحة و ذلك لا يجوز هذا
معنى كلامه **قلت** وفيه نظر كما سنحققه في اخر المسئلة في التنبيه **تنبيه**
قال ابو الحسين في ابطال كون العزم بدلا في اول الوقت و شرطه انه لو كان كذلك لوجب على المكلف
التحفظ من السهو و ان يجب علينا ان نوقظه من نومه في اول الوقت ليعزم كما يلزمنا في اخر الوقت
ان نوقظه ليصلي لاشتراكهما في خشية فوت المصلحة مع عدم الايقاظ **قلت** وفي وجه وجوب
ايقاظ النايم ليصلي دقة اذ لم يكن عليه نص او اجماع لان النايم في حال نومه غير مكلف بالصلوة فكيف يلزم
امره بها وهو غير مكلف بها لا يقال كما يلزمنا امر الصبي الصغير وان كان غير مكلف لانا نقول ان وجه
(لاجل ان يحصل له تعليم الفعل كونه تعوده او تمرينا كما فهم)
امر الصبي كون فيه تعويده وتمرينه والنايم لا وجه يقتضي وجوب امره فاما اذا كان هناك نص او اجماع
على وجوب ذلك علينا قطعنا بان في ايقاظه لنا لطفا كسائر الواجبات الشرعيه فافهم ذلك ويمكن ان نوخذ
وجوبه من وجوب الاذان فانما شرع لايقاظ النايم وتذكير الساهي فايقاظه كالنا ذبروا لنا في الاذين
لطف لكن الايقاظ نوجب على الكفايه لا يقال فيلزم ان لا يلزم المنفرد و ان لا يجري سرا لانا نقول
ان ذلك علة اصل شرعه ووجوبه على المنفرد واجزاه سرا لتكميل ذلك لقلبه دليل كما في علة الصغيرة
وتحريم القطرة من الخمر **تنبيه** قال ابن الحاجب من اخر الصلوة عن اول وقتها مع ظنه انه يموت
عقيب ذلك الوقت عصى بالتاخير اتفاقا بين من جعل الوجوب متعلقا بجميع الوقت ومن جعله متعلقا
باوله ومن جعله متعلقا باخره فانهم يتفقون على انه عاصي حينئذ بالتاخير **قلت** وعندي
انه لا ياثم الا عند من جعله متعلقا باوله فقط لاجل تاخيره عن وقت الوجوب لا لظن الموت بيان
ذلك انا اذا جعلنا الصلوة لطفا في واجب لا يصح ايقاعه قبل خروج الوقت كما قدمنا و لما سياتي
من ان الشرع ورد باجزايها ووجوبها من اول الوقت الى اخره من دون ان يخص حالا من دون
حال ولا مكلفا دون اخر انكشف لنا ذلك عن ان المطلوف فيه انما يكون بعد خروج وقتها لا قبله اذ
لو جوزنا كون ما هي لطف فيه يقع قبل خروج وقتها لوجب على الله تعيين ذلك اذ لا مصلحة لنا في فعلها
بعد فوات وقت المطلوف فيه لانها حينئذ قد سلبت وجه الوجوب وهي كونها لطفا فلما ورد
الشرع باستمرار وجوبها الى اخر الوقت المضروب قطعنا بان المطلوف فيه متاخر عن ذلك الوقت
في كل حال وكل مكلف وهذا القطع واضح البرهان وهو يستلزم امرين احدهما ان من مات وقد بقي
من وقتها ما يتسع لها انكشف لنا انه لم يكن مكلفا بها اذ ليست له لطفا حينئذ لعدم تكليفه
بالمطلوف فيه لاجل الموت قبل حضور وقته وهذا واضح كما ترى **الامر الثاني** انه لا يلزم تعجيل
الصلوة حينئذ كما زعم ابن الحاجب اعني اذا ظن انه يموت عقيب التاخير لانه اذا ظن ذلك فقد ظن انها
غير واجبه بما قدمنا من انها لا لطف فيها حينئذ واذا ظن انها غير واجبه لم يلزمه التعجيل كما لو لم يظن
الموت فلا وجه لما ذكره ابن الحاجب القول بان وجه وجوب الصلوة ونحوها من الشرعيات
كونها مصلحة واما على اصلهم وهو انها انما وجبت للامر بها فذلك مستقيم لانه يلزمه امتثال
الامر فاذا امكنه في اول الوقت وغلب على ظنه انه لا يمكنه في اخره وجب عليه التعجيل للوجوب

امتثال الامر فهذا مستقيم على اصلهم لا على اصلنا فافهم هذه النكتة فقد غفل بعض علمائنا عن هذا
وجعل كلام ابن الحاجب مستقيما على اصلنا قال ابن الحاجب فان اخره مع ظن الموت عقيب التاخير ثم انه لم يمت
وجب عليه فعلها فقال جمهورهم وتكون اداء لانها مفعوله في وقتها المضروب وقال القاضي ابو بكر الباقلاني بل
قضاء لان ظن الموت قد اقتضى تعيين وقتها في وقت امكانها وانه قد صار هو المضروب لها لا غيره فاذا
فات كان فعلها بعده قضاء كما لو اخرها عن الوقت المضروب قال ابن الحاجب ان اراد القاضي انه تلزمه نيتها
قضاء فبعيد قال اذ يلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل دخوله وعصى بالتاخير ثم انكشف له ان الذي عصا
به من وقتها ان يصليها في وقتها قضاء ومفهوم كلامه ان القاضي لا يلزمه ذلك والله اعلم قال ابن الحاجب
فاما لو اخر مع ظن السلامه ثم فاجاه الموت فانه لا يحكم عليه بالمعصية لاجل التاخير قال والخلاف فيما
وقته العمر يعني فانه يعصي بالتاخير اذا فاجاه الموت **قلت** ولا وجه للحكم بعصيانه ايضا اذا قلنا
انه موسع لا اذا قلنا انه مضيق **تنبيه** اعلم ان ابا الحسين لما اورد حجة من اوجب العزم بدلا وهي
ان الصلوة لا بد ان تكون لطفا في واجب قبل خروج وقتها او في واجب بعد خروجه اما الاول فلانها
لو لم تكن لطفا الا فيما هو متاخر عن وقتها لم يكلف بها من المعلوم من حاله انه يموت قبل خروج وقتها اذ لا لطف
فيها حينئذ فلما علمنا انه مكلف بها علمنا انها لطف في ملطوف فيه يفعل قبل خروج وقتها ايضا واما الثاني
فلانها لو لم يكن لها ملطوف يفعل بعد خروج الوقت لم يستمر وجوبها في اخر الوقت اصلا اجاب ابو الحسين
بان من علم من حاله انه يموت فهي لطف له في مندوب يفعله في وقتها او لكل جزء منها لطف في مندوب
يليه نفعله قال فهذا كاف في حسن التكليف بها **قلت** ان اراد التكليف بها الايجاب فلا وجه لوجوبها
كما قدمنا وان اراد به انه يحسن التكليف بها حينئذ ولا يجب فهو مستقيم لان اللطف في المندوب لا يجب
على المكلف فافهم ذلك **مسئله** قال ابو عبد الله البصري والامر المقيد بالتابيد نحو
افعل كذا ابدا لا يقتضي الدوام الابدي واحتج بما رواه اليهود عن موسى عليه السلام من قوله تمسكوا
بالسبت ابدا فانه لم يقتض الدوام بل نسخ بشريعة **محمد صلى الله عليه** وآله وسلم و قوله
تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت في قوله تعالى حاكيا
عنهم ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون فلم يقتض الدوام وقال الاكثر انه لفظها بل يقتضيه اي يقتضي الدوام
قلت وهو الظاهر من اللغه الا لقرينه تصرف عنه وسياتي الاحتجاج لكل واحد من القولين
في مسئلة نسخ ما قيد بالتابيد ان شاء الله تعالى **مسئله** قال ابن الحاجب المباح غير مامور به
خلافا للكعبي يعني ابا القسم البلخي (نسبة الى الاب ٥) **قلت** والاول هو قول الجمهور من اصحابنا ايضا والحجه
لنا على البلخي انا نعلم ان الامر طلب يستلزم الترجيح (نسبة الى بلده ٥) لوجود الفعل على عدمه ولا ترجيح في المباح
من جهة الشرع بل وجوده وعدمه بالنظر الى الشرع سواء لا ثواب بفعله ولا بتركه ولا عقاب عليهما
فلا ترجيح احتج ابو القسم بان فعل المباح ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم
الواجب الا به يجب كوجوبه واذا ثبت وجوبه ثبت انه مامور به **قلنا** الاجماع منعقد
على انقسام الاحكام الى واجب ومندوب ومباح ومحظور ومكروه والقول بوجوبه يبطله

يعني شرعيته المباح لا بالنظر الى ما
فقد يكون مندوبا او واجبا بعقد
في البر او لترك التعكر و مخلوقات

واجاب عن هذا بان الاجماع

هذا التقسيم ثم مخالفه الاجماع لانه منعقد على انه غير واجب بنفسه كالصلوه ولم يجعله واجبا بنفسه بل بما يستلزمه من انه يشغل عن القبيح وفي ذلك جمع بين الادله **والجواب والله الموفق** ان قوله هذا مبني على اصل قد اثبتناه وهو ان القادر بالقدره لا يخلو من اخذ وترك فاذا بطل هذا الاصل بطل ما يتفرع عليه وقد ابطلناه فلا حاجه لاعادته واما من اجاب بان الترك للقبيح انما يكون واجبا حيث لا ينفك من القبيح الا به واما اذا كان يصح ان ينفك الاخ عن القبيح الى غير ذلك الترك فانه لا يتصف بالوجوب والمعلوم ان المباح لا يتعين لترك القبيح بل يجوز ان يترك القبيح بغير المباح فهذا جواب ضعيف جدا لانه يستلزم ان يكون المباح واجبا على التخيير كما في الكفارات والاولى الاعتماد على ما ذكرناه **تنبيه واختلف** الذين قالوا ان المباح غير مامور به هل هو من جنس الواجب ام لا فقال جمهورهم ليس من جنس الواجب بل هو احد انواع الحكم الشرعي ومنهم من يزعم انه من جنس الواجب يعني انه من جنس ما يشغل المكلف عن فعل القبيح بما هو واجب بنفسه لان الاشتغال عن القبيح جملة واجب وهذا من جنس ما يشغل فهو من جنس الواجب وهذا ضعيف جدا لانه لو وجب عليهم ان يحكموا بوجوبه على جهة التخيير كالكفارات قالوا لا شك ان المكلف ماذون بفعل المباح والواجب واختص الواجب بالتحتم فلما شارك المباح الواجب في الاذن كان من جنسه **قلنا** انفصل عنه بعدم التحتم كالمكروه قال ابن الحاجب وقول الاستاذ ان الاباحة تكليف بعيد قال ابن الحاجب
والمندوب يوصف بانه مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي لنا الا يوصف به لانه يوهم وجوبه لان الامر للوجوب ويلزم ان يعصي التارك له لانه خالف الامر ولقول النبي صلى الله عليه لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فاقتضى ان السواك ليس مامورا به ولا شك في انه مندوب وهذا صريح في موضع النزاع ويمكن الجواب عما ذكروا بانه لا خلاف في ان المندوب طاعة لله تعالى والمطيع هو من فعل ما امر به المطاع وهذا يستلزم كونه مامورا به واما الخبر المذكور فمحمول على امر الحتم لا امر الندب **قلت** ومن خصه بالوجوب جعل ذلك مجازا اي جعل وصف المندوب بانه مامور به مجازا لا حقيقه لانه حقيقه في الوجوب **تنبيه** قال ابن الحاجب المندوب ليس من التكليف خلافا للاستاذ وهي لفظيه **قلت** والصحيح على مذهبنا قول الاستاذ لانها قد جمعت فيه حقيقه التكليف الاصطلاحي لانه اعلام للعبد بان له في الفعل حصول منفعه او دفع مضره مع مشقه تلحقه **مسله قال اصحابنا وما لا يتم الواجب الا به ولم يرد الامر مشروطا به وجب كوجوبه** مثال ذلك قوله تعالى اقيموا الصلوه فاذا علمنا انها لا تتم الا بالوضو وجب علينا الوضو وكذلك انها لا تتم الا بستر العوره وجب علينا سترها اذا علمنا ذلك **واعلم** ان للعلما في هذه المسله ثلثة اقوال اطلاقين وتفصيل **الاطلاق الاول** ان الامر بالشي يقتضي وجوب ما لا يتم الا به مطلقا اي سوا كان شرطا في صحه ذلك الواجب او غير شرط فالشرط كالوضو وستر العوره في الصلوه وغير الشرط كالقيام وفتح الباب لاخراج المال لقضا الدين ورد الوديعه وهذا القول قال به [illegible]
الاطلاق الثاني انه لا يجب الا ما هو شرط

او غير شرط وهذا القول قال به [illegible] **واما التفصيل** فهو انه ان كان شرطا كالوضو وستر العوره في الصلوه وجب لاجل وجوبها وان لم يكن شرطا لم يوصف بالوجوب فهذا حاصل الخلاف في هذه المسله على ما حكاه ابن الحاجب في المنتهى واختار هذا التفصيل والصحيح عندنا انما لا يتم الواجب الا به يجب بشروط ثلثة **الاول** ان يكون مقدورا للمكلف احترازا من القدره والاله فانها وان لم يتم الواجب الا بها فانها لا تجب على المكلف اذ ليست داخلة في مقدوره **الشرط الثاني** الا يرد الامر مشروطا به احترازا من نحو اصعد السطح ان كان السلم منصوبا فانه لا يجب عليه ان ينصب السلم لان الامر له لم يوجب عليه الصعود الا حيث وجد منصوبا **الشرط الثالث** ان لا يقوم غيره مقامه في التوصل الى فعل الواجب احترازا من ان يقول اعط فلانا وديعته وهو محتاج الى القيام وفتح الباب فيقوم مقامه ان يقول للمودع خذها من مكان كذا او يشير الى موضعها فانه لا يجب عليه القيام بنفسه لقيام غيره مقامه وانما قلنا انه يجب بهذه الشروط لان الحكيم اذا امرنا بامر فقد وجب علينا المامور تحصيل المامور به على كل حال وهذا يقتضي وجوب ما لا يتم الا به لانه لو لم يجب كان الامر كانه قال افعل كذا حتما وانت مخير في فعل ما لا يتم الا به وهذا يستلزم تكليف ما لا يطاق او نقض الحتم وهو لا يصدر من حكيم فاستلزم الامر بالشي الامر بما لا يتم الا به **احتج** اهل القول الاول بان الوجوب انما يثبت بالامر والامر لم يتناول الا المامور به دون ما لا يتم الا به فلا وجه لوصفه بالوجوب **قلنا** اقتضى وجوبه ما قدمنا من انه لو لم يتضمنه الامر لزم تكليف ما لا يطاق وهو غير جايز **احتج** اهل الاطلاق الثاني بما ذكرنا من انه لو لم يجب كان التكليف بالمامور به تكليفا بما لا يطاق وهو غير جايز وبانه لو لم يجب لما وجب التوصل الى الواجب في التوصل واجب بالاجماع **قلت وهذا الاحتجاج صحيح واحتج** القايلون بالتفصيل وهو انه ان كان شرطا وجب والا فلا بانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا الا ترى انه لو لم يجب ستر العوره في الصلوه لم يكن شرطا في صحتها واما ما ليس بشرط كغسل جزء من الراس حيث لم يتم غسل الوجه الا به وستر جزء من الساق حيث لم يتم ستر الركبه سترا كاملا الا به وكترك ضد الواجب وفعل ضد المحرم عند من زعم ان القدره لا تخلو من اخذ وترك فلو وجبت هذه الامور بالامر باستكمال الوجه غسلا والركبة سترا ونحو ذلك لزم ان لا يكون الامر بغسل الوجه متعلقا بالوجه وحده بل به وبغيره وهو جزء من الراس والاجماع منعقد على ان الواجب ليس الا غسل الوجه فقط وانه لا يجب غسل بعض الراس وكان يلزم ان يمتنع التصريح بخلافه فلا يقال اغسل وجهك ولا تغسل معه جزءا من راسك والمعلوم ان التصريح بذلك غير ممتنع وكان يلزم ان يكون عاصيا بترك غسل جزء من الراس والاجماع على انه غير عاص وكان يلزم انه تجب نيه غسله كغسل الوجه والاجماع على خلافه **والجواب** انا لم نوجبه لا من حيث هو كون فيه لطفا او ما يجري مجرى اللطف وانما اوجبناه حيث لم يكن الاتيان بالواجب الا بفعله لا لانه واجب في نفسه وبهذا التحقيق تندفع الاشكالات كلها اما الاول فهو كون الامر بغسل الوجه لم يتناوله فنعم لانه ليس بواجب في نفسه وانما الواجب

هو غسل الوجه مستكملا فاذا لم يمكن الا بغسل جزء من الراس وجب لوجوب امتثال الامر بغسل الوجه
فقط فلا يلزم ان يتناوله الامر بغسل الوجه واما الثاني وهو التزام امتناع التصريح بخلافه فنحن نقول
انه يسوغ حيث لا يمكن استكمال غسل الوجه الا مع جزء من الراس لانه يكون امرا بالايطاق واما الثالث
وهو كونه لا يعد عاصيا بترك جزء من الراس فنسلم حيث امكن استكمال الوجه من دونه واما
حيث لا يمكن الا معه فهو عاص بتركه استكمال الوجه لا بترك غسل بعض الراس واما الرابع
وهو كونه لا يجب نيته فانما لم تجب لان النية للواجب انما تلزم حيث وجب لو توقعه على وجه يجب ايقاعه عليه
فينوي ايقاعه على ذلك الوجه بجزئيه فلا فما لم يجب لا يتم به فعل الواجب فلا وجه لوجوب نيته
بل تكفي نية ما وجب لاجل استكماله فنية غسل الوجه كافية لانه هو الواجب لا غسل بعض الراس
فلا وجه لوجوب النية فيه لما ذكرناه وقد اعترف القايل بهذا القول بان التوصل الى فعل الواجب
بفعل ما لا يتم الا به لا بد منه لكن لا يسمى مامورا به ذكره ابن الحاجب حيث قال ان اردتم بقولكم
انه واجب لا بد منه فمسلم وان اردتم انه مامور به فاين دليله **قلت** وهذا رجوع هو الى قولنا
من غير تردد لانا نقول له اذا سلمتم انه لا بد منه فما معنى ذلك اذ اردت انه يلزمنا فعله
ليتم الامتثال فهذا عين مذهبنا وان اردت ان الامتثال لا يتم من دونه وهو لا يلزمنا لزم كون الامر
حينئذ تكليفا بالايطاق وان تقولوا ان المامور مخير بين ان يتوصل الى الامتثال بما لا يتم الا به وبين ان لا
يتوصل وذلك باطل لانه يعود على وجوب الامتثال بالنقض فبطل ما زعموه وصح ما اخترناه من وجوب ما لا
يتم الواجب الا به بالشروط المتقدمة قال اصحابنا وما منع الواجب من وجوده فهو قبيح فلو اشتغل
بفعل غير الصلوة عند تضيق وقتها كان ذلك الفعل قبيحا يأثم بفعله ولو طلب بدين وهو واجب فاشتغل
بالصلوة ووقتها موسع كانت الصلوة قبيحة لمنعها من فعل الواجب هذا معنى كلام اصحابنا ونحن
نورد عليهم سؤالين **الاول** ان يقال ما وجه وصفكم للفعل المانع من الواجب بالقبح والقبيح
انما هو الاخلال بالواجب واما الفعل الذي اشتغل به فلا وجه يقتضي قبحه فلا يوصف بالقبح ثم انا
لو سلمنا ان منعه من الاشتغال بالواجب جهة قبح فانما يلزم ذلك لو لم ينفك من الواجب الا الى ذلك
الفعل فاما ومن الممكن ان ينفك عنه لا الى فعل راسا فالفعل غير متعين للمنع من الواجب فلا وجه
للحكم بقبحه حينئذ راسا فقولكم حينئذ ان كل فعل اشتغل به المكلف غير الواجب فهو قبيح مشكل
غاية الاشكال **السؤال الثاني** يقال اذا اشتغل غير الواجب بفعل فهل يعاقب عقاب الاخلال
بالواجب مع عقاب فعل قبيح ان قلتم بالاول فلا وجه للحكم بقبح الفعل حينئذ راسا وان قلتم انه
يعاقب على قبح لزم ان لا يكون للاخلال بالواجب عقاب راسا وذلك ينقض وجوبه فهذان السؤالان
قادحان على ما ذكروه في هذه المسئلة ولا يردان على الطرف الاول اعني وجوب ما لا يتم الا به
لان هناك يلتزم ان الواجب بالامر انما هو ما يتناوله فقط لكن لما لم يمكن الامتثال الا بفعل اخر عينا تناوله
الامر لزم وجوبه لوجوب التوصل الى الامتثال وعقاب الاخلال به هو عقاب الاخلال بما تناوله
الامر فقط لا عقاب واجب غيره فافهم ذلك **نعم** وقد يقبح الفعل لاجل منعه من الواجب مع ورود النهي

ما وجه القبح انه كل فعل يفعل في حال تضيق الواجب منكر والمنكر قبيح

ويمكن ان يجاب بانه يعاقب عليهما جميعا على الفعل لكونه منكرا وعلى الاخلال بالواجب لقبحه ح

عنه كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالاشتغال بالبيع وقت النداء قبيح لاجل النهي عنه
في تلك الحال ووجه النهي الاشتغال به عن الواجب ولو لم يرد النهي لم يكن لقبحه وجه على ما اقتضاه
السؤالان **تنبيه** اما لو اشتغل بواجب عن واجب وهما مستويان في التضيق لم يقبح ذلك الواجب
لانه حينئذ مخير بين ان يبدأ بايهما شاء نحو ان يطالبه خصمان برد وديعتهما وهما في مكانين مستويين في القرب
فله ان يقدم ايهما شاء لاستواء الواجبين واما لو كان احدهما مضيقا والاخر موسعا فيقبح الاشتغال بالموسع
حسنا على راي اصحابنا نحو ان يطالب بالدين في اول وقت الصلوة فانه اذا اشتغل بالصلوة قبحت حينئذ
لانها منعت الواجب المضيق من وجوده وكذلك الصلوة في الدار المغصوبة ونظاير ذلك كثيرة وقد اختلف
الناس في مثل هذه المسئلة ونحن نحكي ما ذكره ابن الحاجب فيها قال ابن الحاجب يستحيل كون الشيء حراما
واجبا من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال قال واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في
الدار المغصوبة فاختلف الناس في هذه المسئلة على ثلاثة اقوال **الاول** قول الجمهور من الاشعرية والفقها
انها تصح لان لها جهتين جهة طاعة وهي كونها صلوة وجهة معصية وهي كونها استعمال لملك الغير
على وجه العدوان فتصح ويثاب من حيث كونها صلوة ويعاقب من حيث كونها استعمال ملك الغير دون اذنه وا
النظام من المعتزلة **القول الثاني** للقاضي ابي بكر الباقلاني انها لا تصح ويسقط التكليف عندها
بها اي اذا فعلها في الدار المغصوبة لم يلزمه فعلها من بعد **القول الثالث** لاحمد بن حنبل وكثير
من المتكلمين كابي علي وابي هاشم وابي شمر والزيدية والظاهرية انها لا تصح ولا يسقط التكليف بها
بل يلزمه اعادتها احتج الاولون بانه يقطع بطاعة العبد وعصيانه حيث امره سيده
بالخياطة ونهاه ان يفعلها في مكان مخصوص لاجل الجهتين قالوا وايضا لو لم تصح لكان الاتحاد متعلق
الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهي للغصب واختيار المكلف
جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما واحتج اهل القول الثاني على انها لا تصح لما سيأتي في حجة القول
الثالث وعلى انه يسقط التكليف بها باجماع المسلمين على ترك امر الظلمة باعادة الصلوة التي
صلوها في الامكنة المغصوبة وحال مطالبتهم برد المظالم فكشف لنا الدليل القاطع على انها لم تصح
واجماع السلف على ترك امرهم بالاعادة على كونهم يجب فعلها غير مطالبين بها واحتج اهل
القول الثالث بان الاكوان في الدار المغصوبة معاصي ومن المحال ان يكون العبد مطيعا
بنفس ما هو به عاص لان ذلك كاجتماع الضدين **قلت** وهذا القول هو الصحيح
عند اهل البيت عليهم السلام لما ذكروه ولانها لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة لاجل الجهتين
المذكورتين لصح صوم يوم النحر لانه يكون طاعة من حيث كونه صوما معصية من حيث
كونه في يوم النحر والاجماع على انه لا يصح وقد اجيب عن ذلك بجواب غير مخلص فلا حاجة الى الاشتغال
بذكره وبيان ضعفه لكنا نجيب عما احتجوا به وهي مسئلة العبد الذي امر بالخياطة ونهي عن
مكان مخصوص فنقول انا لا نسلم ما قطعتم به من ان العبد يوصف بانه مطيع وعاص الا
حيث قال له سيده خط هذا الثوب وامتنع من الاقامة في المكان الفلاني فانه اذا كان

طالبا منه الخياطة من دون ان يقيد ها بمكان دون اخر وطالبا للامتناع من المكان المخصوص فاذا لم يمتنع من ذلك المكان وخاط فيه الثوب فلا اشكال انه قد اطاع بفعل الخياطة لانه لم يقيد فعلها بمكان دون اخر وعصا بدخوله ذلك المكان فيوصف ها هنا بانه مطيع من وجه وعاص من وجه واما لو امره سيده بخياطة الثوب ونهاه ان يخيطه في مكان مخصوص فانه اذا خاطه في ذلك المكان لم يكن مطيعا بتلك الخياطة بل تكون معصية محضة بلا اشكال وهذه الصورة هي نظير مسئلتنا لان الله تعالى قربا بالصلوة ونهانا ان نفعلها في الامكنة المغصوبة فاذا فعلناها فيها كانت معصية محضة بلا اشكال بخلاف ما لو امرنا بالصلوة على الاطلاق ولم ينهنا عن تاديتها في المكان المغصوب لكن نهانا عن دخوله والاقامة فيه على الاطلاق فكان يلزم ان نكون مطيعين بالصلوة لانا قد اديناها كما امرنا عاصين بالاقامة تنبيه اعلم ان اصحابنا قد اجزوا الصلاة للمطالب بالدين في اول الوقت بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها لا تصح لانه يكون عاصيا بنفس ما هو به مطيع بيان ذلك انه عند قيامه للصلوة مطالب بالخروج منها للقضا الدين فصار كانه منهي عن فعلها واذا فرضنا انه في حكم المنهي عن فعلها صار فعلها في حكم معصية محضة كما قلنا في الدار المغصوبة هذا تحقيق ما ذكره اصحابنا ولنا عليه سوال وهو ان نقول انه يمكن الفرق بين المسالتين بان يقال انا لا نسلم انه في حكم المنهي عن فعلها هنا لانها ليست متعينة في المنع من قضا الدين لانه يمكنه من قضا الدين لا الى فعل والى فعل غيرها فلا وجه للحكم بان فعلها معصية كما قدمنا في السوال الوارد على قول اصحابنا انما منع الواجب من وقوعه فهو قبيح فينبغي تكرار النظر في ذلك ان امكن التخلص من السوال والا فكلام اصحابنا في المسله ليس بجيد فافهم ذلك تنبيه اما من دخل المكان المغصوب حتى توسط فيه فلا اشكال انه مامور بالخروج فلا يكون حالة الخروج عاصيا وقد ذكر ابو هاشم انه عاص في حال خروجه لانه فيه متصرف في ملك الغير وخطاه الاصوليون كلهم في ذلك وتاوله الجويني بانه يعني ان حكم المعصية مستصحب حتى ينفصل حتى قال العبد اكثر الاصوليون من الكلام في تخطيته والزجل من لم يقعقع خلفه بالشنان يعني ابا هاشم قلت ولعل ابا هاشم في ذلك يقول انه يقول بدخوله الجا نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الجامع عقاب المعصية يعني فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبته بسبب تصرفه وهي عقوبة الجايه نفسه في الابتدا الى التصرف في الغصب عند التوبه ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في تضمين راكب الفرس اذا تشمست فانهم ذكروا انه ان ركبها في ملكه او مباح ثم تشمست وخرجت الى ملك الغير فاتلفت في تشمسها شيا فانه يهدر ولا ضمان على الراكب قالوا فان ركبها في موضع تعدٍ نحو الطريق او السوق او ملك الغير فتشمست ضمن ما اتلفت ولو في مباح او ملك نفسه

ما ذاك الا لتعديه في ابتدا الامر وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالما انه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الجايه نفسه في الابتدا الى استعمال المغصوب عند التوبه فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجا نفسه الى ان لا يمكنه التخلص فهذا ما ذكره ابو هاشم وهو واضح كما ترا وهذا اقرب ما يحمل عليه

فصل والنهي قول القايل لغيره لا تفعل او نحوه على جهة الاستعلا الى التربح مع كراهة المنهي عنه قولنا لا تفعل خرج الامر ودخل النهي على سبيل التفريع وقولنا او نحوه ليدخل ما في معناه نحو ان يقول حرمت عليك ان تفعل كذا فانه في معنى لا تفعل كذا وقولنا على جهة الاستعلا ليخرج الدعا نحو قول القايل اللهم لا تعذبني او لا تغفر لفلان او نحو ذلك فان ذلك ليس بنهي وقولنا مع كراهة المنهي عنه ليخرج التهديد نحو ان يامر عبده ان يفعل كذا فينتا فيقول له لا تفعل ما امرتك به متوعدا له بالعقوبة فان ذلك تهديد لا نهي نظيره في الامر قلت هذا حد النهي العرفي لكنه في اللغة حقيقة في الصيغة مجاز فيما كان في معناها وكان ينبغي ان نقول هو طلب كف عن الفعل بالقول او ما يجري مجراه على جهة الاستعلا قلت والخلاف فيما يصير به النهي نهيا كالخلاف فيما يصير به الامر امرا وقد حكينا الخلاف هنا في قولنا ويصير النهي نهيا بالكراهة للمنهي عنه خلافا للمجبرة فانها زعمت انه يصير نهيا بارادة كونه نهيا والحجة لنا عليهم انه قد يرد تهديدا كما قدمنا مثاله فلا يتميز النهي عن التهديد الا بها فان الناهي كاره للمنهي عنه والمتهدد مريد لما تناوله صيغة التهديد كما قدمنا بيانه واعلم ان النهي يقتضي مطلقه التكرار اتفاقا فاذا قال القايل لا تفعل كذا ولم يقيده بشرط ولا وقت اقتضى وجوب الكف عن ذلك الفعل في جميع الاوقات المستقبلة الا عند ابن الخطيب وهو الفخر الرازي فانه جعله كالامر في انه لا يجب فيه تكرار الانتها عنه في كل وقت بل اذا تركه في الوقت الذي يلي النطق بالنهي فقد امتثل وان فعله بعد ذلك الوقت لم يخرج عن الامتثال بفعله بعد ان كف عنه مرة وحجته ان القايل اذا قال لا تفعل كذا فكانه قال كف عن هذا الفعل فالمطلوب انما هو الكف فاذا كف عنه عقيب الامر بالكف فقد فعل الكف وهو المطلوب ومن فعل المطلوب فقد امتثل على ما يقتضيه اطلاق اللفظ فلا يجب كف اخر في الوقت الثالث والرابع الا لقرينة تقتضيه ولان النهي عن الفعل او بفعل ضده فكما ان الامر المطلق لا يقتضي تكرار الفعل كذلك النهي واذا اردنا الرد عليه قلنا لا شك ان المطلوب بالنهي مع الاطلاق ان لا يكون للمنهي عنه حالة وجود فمتى وجد فقد خالف الناهي حيث نهاه ان لا يجعل له حالة وجود فجعل له حالة وجود وهذه مخالفة لما طلبه الناهي بلا اشكال فلا امتثال والمطلوب في الامر ثبوتها اي ثبوت حالة وجود للمامور به فمتى ثبت فقد امتثل وان لم يكرر فقد ظهر الفرق بين صيغتي الامر والنهي فبطل ما زعمه الرازي من الجمع بينهما فان قلت انه لا يسلم ان المطلوب بالنهي عن الشي ان لا تكون له حالة وجود بل المطلوب به ان يقع الكف عن ايجاده فاذا وقع الكف عنه في وقت فقد فعل المطلوب فيحكم له بالامتثال كالامر قلت ان معنى الكف عن الفعل

الا يوجد لا معنى له شواذ ذلك الا عند من يقول ان القدرة لا يصح خلوها من فعل وقد ابطلنا هذه
القاعدة فيما سبق فثبت ان معنى الكف عن الشي ان لا يثبت للمنهي عنه حالة وجود ولم نقصد ان نفعل
ضده لانه ليس بمقصود في النهي انما المقصود ان لا يوجد ما نهي عنه اذ لو كان المقصود ايجاد ضده لجا
بصيغة الامر لا بصيغة النهي وهذا واضح لا يحتاج الى تطويل في تقريره فثبت ما قررناه من ان المطلوب
بالنهي ان لا تكون للمنهي عنه حالة وجود بلا ريب اذا كان ذلك هو المطلوب بالنهي وجب ان يقتضي
التكرار لا محالة للقطع بان المنهي اذا اوجد المنهي عنه فقد اثبت له حالة وجود ومع ذلك لا امتثال
قطعا لان الناهي لم يقيده بوقت دون وقت وهذا واضح لا اشكال فيه وهذا الكلام انما هو في
المنهي عنه المطلق واما النهي المقيد فقد اختلف اصحابنا في اقتضايه التكرار فقال الاكثر منهم وكذا
المقيد من النهي بشرط او وقت نحو ان يقول القايل لا تصعد السطح ان كان فيه فلان او لا تصعد
يوم الجمعة فان هذا يقتضي التكرار بمعنى انه كلما كان فلان على السطح فالنهي عن صعوده ثابت
وكلما كان يوم الجمعة فكذلك لانه اذا اقتضاه حالة الاطلاق فالتقييد لا يخرجه عن موضوعه وقال
الشيخ ابو عبد الله البصري بل النهي المقيد يفيد المرة الواحدة ولا يفيد الدوام فاذا قال القايل
لا تصعد السطح ان كان فلان فيه لم يفد ذلك في كل مرة يكون ذلك لفلان فيه بل اذا تركه مرة فقد
امتثل **قلت الاقرب** ان ابا عبد الله يجعل تلك المرة متعينة في اول مرة يكون الفلان على
السطح فاذا تجنب الصعود في تلك الحال فقد امتثل ولا يلزمه بعد تلك المرة ان يترك الصعود لانه قد
امتثل واما الوصيد او لمرة وهو فيه فقد خالف ما نهي عنه حينئذ قال الحاكم وهذا القول
هو الاصح لان النهي يقتضي الدوام مقالية او حالية قال ابو عبد الله لان السيد اذا قال لعبده
لا تخرج من بغداد اذا جاء زيد افاد مرة واحدة واذا قال لا تخرج من بغداد واطلق القول افاد
المنع من الخروج على التابيد **واحتج الاكثر** بان المطلق اذا افاد التابيد فالمقيد
كذلك كما قلنا في الامر المقيد والمطلق انهما لا يفترقان في هذا الحكم واجاب الشيخ ابو عبد الله
بان النهي المطلق انما افاد التكرار في العرف وفي اللغة فلا يمتنع ان يبقى المقيد بالشرط على موجب
اللغة وهو المرة لا التكرار **قلت والاقرب** عندي في المطلق انه يقتضي التابيد من
جهة اللغة لما تقدم تحقيقه واما في المقيد فالاقرب ان الشرط ان تضمن معنى التعليل اقتضى الدوام
نحو لا تدخل الحمام ان لم يكن معك مئزر فانا نفهم ان العلة فيه كراهة كشف العورة فيستمر ذلك مهما حصلت العلة
وان لم يفهم منه معنى التعليل كلا تدخل المسجد ان كان زيد في الدار اغتمد على ما فهم من مقصد الشارط فان
لم يفهم شيا فالظاهر الدوام كالمطلق اذ تقديره لا يكون لدخول المسجد وجود وزيد في الدار وهذا
يقتضي عموم الاوقات فكذلك ما هو في معناه وهذا التفصيل عايد الى تصحيح ما قاله الاكثر من انه للدوام
لما لقرينة **نعم** ومن قال ان مطلق النهي للمرة وهو ابن الخطيب الرازي فلا شك في انه يقول
في المقيد كذلك وقد يحتج القايل بذلك بان الحايض نهيت عن الصلوة ولم يفد الدوام ويجاب
بان النهي مقيد بوقت الحيض لانه صلى الله عليه وآله وسلم قال دعي الصلوة ايام اقرائك فلا حجة لهم فيه

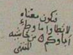
مسئلة واختلف الناس في اقتضاء النهي الفساد فقال

القاضي وابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي و النهي لا يقتضي الفساد في المنهي عنه مطلقا اي في العبادات
والمعاملات لا لغة ولا شرعا وقالت الشافعية والظاهرية بل يقتضيه مطلقا اي في العبادات
والمعاملات لغة وشرعا وقال ابو الحسين وابن الخطيب والغزالي بل يقتضيه في العبادات شرعا
لا لغة ولا يقتضي في المعاملات لا لغة ولا شرعا والصحيح عندنا هو القول الاول والحجة لنا
على تصحيحه ان معنى كون الشي فاسدا انه لم يقع موقع الصحيح في سقوط القضا واقتضا
التمليك والمعلوم ان المنهي عنه قد يقع صحيحا كطلاق البدعة والبيع وقت النداء فلا يكفي
النهي في اقتضا الفساد بل لا بد من دليل اذ لفظ النهي لا يفيده لما ذكرنا من ان المنهي عنه قد يقع صحيحا
احتج اهل القول الثاني على انه يقتضيه لغة بان العلما لم تزل تستدل على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة
وغيرها **قلنا** لا نسلم الاجماع ومن استدل به فهو بانٍ على مذهبه قالوا الامر يقتضي الاجزاء والنهي
نقيضه فيقتضي نقيض الاجزاء وهو الفساد **قلنا** لا نسلم كون النهي نقيضا للامر لانه يقتضي القبح
كما سيأتي ونقيض القبح الحسن والامر يقتضي الوجوب لا مجرد الحسن **سلمنا** فلا يلزم في النقيضين ان تتناقض
احكامهما من كل وجه **سلمنا** ان الامر يقتضي الصحة فنقيض ذلك ان لا يكون النهي للصحة لا انه
يقتضي الفساد **واحتج** اهل القول الثالث بان الفساد حكم شرعي لا تعقله العرب فلا يصح ان
يكون مقصودا لها في وضع النهي واما في الشرع فلا اشكال في صحة قصده واما في وقوعه فدليله
استدلال العلما بالنهي على فساد ما نهي عنه الشرع فلولا انهم علموا ان الشرع اقتضاه لما استدلوا به
قلنا انما يصح دليلا اذا صح انهم اجمعوا على ذلك ولم ينقل اجماع واستدلال بعضهم لا يفيد لجواز ان يكون
مذهبا له اعني ان النهي يقتضي الفساد ومع هذا الاحتمال لا يستقيم الاحتجاج **نعم وقد يقال**
ان النهي ان كان لخلل شرط اقتضى الفساد كالنهي عن بيع الغرر والا لم يقتضه كالنهي عن بيع حاضر لباد
ذكر ذلك الشيخ ابو عبد الله البصري **قلنا** لم يقتضِ الفساد من النهي بل من فقد الشرط وقد يقال
ان نهي عنه لمعنى يخصه كبيع الغرر ايضا فهو لاجل الغرر وان كان لمعنى يخص غيره كبيع وقت النداء لم يفسد **قلنا**
انما فسد الاول لفقد شرط لا للنهي وقيل ان نهي عنه لاجل حق الغير لم يقتض الفساد كالنهي عن بيع
ملك الغير فانه اذا باعه مع هذا النهي واجازه المالك لم يفسد وجعلوا من ذلك النهي عن الصلوة في الدار
المغصوبة فانه لا يقتضي الفساد عندهم وان كان لاجل اختلال شرط اقتضى الفساد كالنهي
عن بيع الغرر ونحو ذلك **قلنا** قد ينهى لاجل حق الغير ومع ذلك لو باع ملك الغير ولم ياذن كان فاسدا
فقد اقتضى الفساد وان كان لاجل حق الغير وقيل ان نهي عن الشي لانه يفعل المنهي عنه تحليل محرم
اقتضى الفساد وان لم يكن كذلك لم يقتض الفساد مثال المقتضي للفساد النهي عن نكاح المتعة
والنهي عن بيع الميتة فان المنهي عنه هو العقد وفيه توصل الى تحليل ما كان محرما في الاصل وهو
الوطي واكل الميتة **قلنا** ان اردتم انه نهي عن العقد فيما كان كذلك لانه يصير به الحرام حلالا
تحقيقا فالعقد صحيح حينئذ وليس بفاسد اذ لو كان فاسدا لم يحل به الحرام وان اردتم انه

توصل الى التحليل والتحليل غير حاصل فهذا نوع مناقضة فكيف تقولون بانه توصل الى التحليل
وليس بيع فضل فيها انا نريكم ما هو توصل الى تحليل محرم وهو ليس بفاسد كالنهي عن بيع حاضر لباد فانه
يصير بالشراء حلالا ولا يفسد العقد مع كونه يوصل اليه ما كان محرما نفعه اقول الحكاها ابو الحسين
وضعها بما ذكرناه وقد حكى ابن الحاجب عن بعضهم انه يقول بان النهي يقتضي صحة المنهي عنه ولا يقتضي

(وهو ابو حنيفة وحجة حكاها عنهما ابو زيد الدبوسي)

فساده **واحتج** بانه لو لم يكن صحيحا في الشرع لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي
الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة فان النهي عن ذلك يقتضي انه اذا فعل
كان صحيحا والا لا فائدة في النهي لان فيه منع الممتنع **قلنا** لا نسلم انه نهي عن الصوم والصلوة المعتبرين
شرعا والا لزم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلوة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع **قلنا** ليس ممتنعا قبل النهي
وانما امتنع به **سلمنا** فان مذهبكم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم دعي الصلوة في ايام اقرائك انكم توافقون
ان النهي لا يدل على صحة الصلوة لو صلت كما زعمتم في صوم يوم النحر والصلوة في الوقت المكروه
وكذلك قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فان النهي لا يقتضي صحة المنهي عنه اذا فعل وتوهم



يحمل النكاح هنا على المعنى اللغوي لو قيل في مخالفة قولهم ان المنع لا يمنع ثم انه متعين في قوله صلى الله عليه (اي الحمل على المعنى اللغوية)
للحايض دعي الصلوة **تنبيه واعلم** ان الخلاف في كون النهي يقتضي الفساد او الصحة ليس
خلافا في النهي على الاطلاق وانما هو خلاف في النهي عما امر به الشرع او ندب اليه او اباحه فهذا هو موضع
الخلاف في كونه يقتضي فساد المنهي عنه او صحته لا غير ذلك فالنهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة
ليس محلا للخلاف اذ لا معنى لفساده ولا صحته حينئذ **نعم** ولا خلاف بين هولاء ايضا في المنهي عنه
انه قد يكون فاسدا كبيع الغرر وقد لا يكون كبيع حاضر لباد لكن اختلفوا في الاصل من الامرين فقال بعضهم
الاصل اقتضاء الفساد الا لدليل يدل على الصحة وقال بعضهم الاصل انه لا يقتضي الفساد وانما
يثبت فساد المنهي عنه بدليل غير النهي وقال آخرون بل الاصل اقتضاؤه الصحة الا لدليل فافهم هذه
النكتة **تنبيه** فاما لو نهي عنه لوصف تخصه كالنهي عن بيع المضطر فقال ائمتنا الخلاف
فيه ليس كالخلاف في المطلق بل لا بد من اقتضائه الفساد وقال ابن الحاجب وغيره بل الخلاف واحد وقال
الشافعي النهي عنه لاجل الوصف يضاد وجوب اصله **قلت** يعني ثبوت الحكم باللفظ فيصير اللفظ كانه
لم يقع لتحكم ببطلان المنهي عنه حتى كانه لم يكن قال ابن الحاجب يعني ظاهرا والا ورد نهي الكراهة
وقالوا يدل على فساد الوصف لا بانه بيع صحيح لا المنهي عنه فحكموا عليه بالفساد لا البطلان
وجعلوا للفساد حكما بين الحكمين كما هو مقرر في علم الفروع **احتج الحنفية** بانه لو
اقتضى البطلان لناقض تصريح الصحة والمعلوم ان الشارع لو نهى عن بيع المضطر ثم قال ومن فعل
ملك واثم لم يتناقض الجملتان وقد وقع ذلك في طلاق الحائض فان الشرع قد نهى عنه وحكم
بوقوعه وكذلك من ذبح ملك الغير كانت تذكيته صحيحة توجب حل المذبوح وان كان منهيا
عنه اجابت الشافعية بان الظاهر بطلان المنهي عنه لان النهي يقتضي القبح والقبيح
باطل وما خولف فيه ذلك فهو لدليل صرف النهي عن ظاهره **قلنا** قد بينا ان لفظ النهي

المطلق لا يقتضي الفساد فكذلك المقيد اذ لا وجه للفرق وهذا **فرع** يتفرع على مسئلة اقتضاء
النهي الفساد قال اصحابنا انما الخلاف في النهي الذي يتضمن اختلال شرط فاما ما لا يقتضي خلل شرط
كالبيع وقت النداء فلا يقتضي الفساد اتفاقا الا عند احمد ومالك قلنا لا وجه لاقتضائه الفساد
حينئذ الا مجرد النهي وهو لا يقتضيه لما قدمنا من ان النهي قد يتناول الشي ولا يفسده كطلاق البدعة
وبيع حاضر لباد هذا **فرع** اخر من فروع هذه المسئلة قال اصحابنا والنهي يقتضي القبح في المنهي
عنه الا لقرينة تقتضي الكراهة فقط وهذه مسئلة خلاف بين الاصوليين على حد اختلافهم
في اقتضاء الامر للوجوب فقال قوم انه في وضعه اللغوي يقتضي قبح المنهي عنه فان خولف فلقرينة
والظاهر ان اهل هذا القول هم القائلون بان صيغة الامر للوجوب لغة وشرعا وقال قوم بل اصل
وضعه للكراهة فقط والظاهر ان القائلين بهذا هم القائلون بان الامر في اصل وضعه للندب فقط
ولا يفيد الوجوب الا لقرينة وقال قوم بل مشترك بينهما اي بين القبح والكراهة وقال قوم بل الوقف
في ذلك هم المتوقفون في لفظ الامر والصحيح انه يقتضي القبح لانه يدل على كراهة الناهي ما نهى
عنه ولا اشكال ان كراهة الحسن قبيحة كما قدمنا تحقيقه واذا قطعنا بكراهة الناهي لما نهى عنه قطعنا
بانه قبيح عنده والا لكان كارها للحسن وذلك قبيح عقلا كما قدمنا **تنبيه** قال ابن الحاجب والنهي يقتضي
التكرار والفور بغير قرينة وبين الامر في هذين الحكمين **تنبيه** اما لو ورد النهي عقيب وجوب الشرع
فقد ادعى الاستاذ الاشعري الاجماع على انه هنا لا يفيد الحظر بل تقدم الوجوب قرينة تقتضي
انه لم يرد به الحظر بخلاف الامر بعد الحظر فالخلاف فيه مشهور وتوقف الجويني في ذلك اعني في اقتضاء
النهي بعد الوجوب الحظر او اباحة ترك ذلك الواجب **تنبيه** قال ابن الحاجب المكروه الشرعي
منهي عنه غير مكلف به كالمندوب قال وقد يطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى **قلت** وعندنا
انه مكلف به على معنى انه ما عرف فاعله حسنه وان له في تركه ثوابا وليس عليه في فعله عقاب وهل
يحسن منا كراهة المكروه فقد صرح اصحابنا بان كراهة الحسن قبيحة وهذا يقتضي ان كراهتنا للفعل
المكروه لا تحسن **قلت** ولعل اصحابنا يريدون انها قبيحة من جهة العقل ويجوز ان تحسن من جهة
الشرع كما في ذبح البهائم فانه قبيح من جهة العقل حسن من جهة الشرع لان القبح العقلي فيه
مشروط بما لم [illegible] تحقيقه وكذلك نقول ان قبح كراهة الحسن مشروط بان لا يحصل وجه يقتضي
حسنها وقد ورد الشرع بالنهي عن الاكل بالشمال والبول من قيام ونحو ذلك فلا يبعد ان تحسن منا
كراهة ذلك لان في وقوعه تفويت منافع وهي الثواب على تركه وقد تقدم ما في باب
الكراهة من علم اللطيف جملة من الكلام في هذا وهذا القدر كاف هاهنا **تنبيه** قال ابن الحاجب
يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة قال وهي كالمخير يعني كالواجب المخير **قلت** ولقد تضمن
الكلام في هذه المسئلة وهو محتاج الى تحقيق وتوضيح وتصوير اما التحقيق فهو ان ابن الحاجب
قد صرح بان المحرم على التخيير جار مجرى الواجب على التخيير في حكمهما ان الواجب والمحرم واحد
لا بعينه او مجموعهما كما ذهبنا اليه واما التوضيح **فاعلم** ان النهي عن امور متعددة

يصح على الجمع نحو لا تفعل كذا ولا كذا ويصح على التخيير والمنهي عنه على التخيير يخالف الامر على التخيير
بان الامر على التخيير يجب المامور ممتثلا بفعل واحد من تلك الاشيا كما مر في الكفارات والمنهي عن اشيا
على التخيير لا يمتثل الا بترك جميع الاشيا بل يلزم ان يكون حكمه حكم المنهي عن اشيا على الجمع واما
التصوير قال الامر على التخيير ان يقول القايل افعل كذا او كذا او كذا نحو اضرب زيدا او تصدق بدرهم
او صل ركعتين فانه يكون بفعل واحد من هذه الامور ممتثلا ويخرج بفعله عن عهدة الامر وكذا لو كان
جنس الفعل واحدا ومتعلقه متعددا نحو اضرب زيدا او عمرا او خالدا فانه يصير ممتثلا بضرب اي هولا الجماعة
واما النهي على التخيير فهو نحو لا تضرب زيدا او تكلم عمرا او تكرم خالدا هذا في الاجناس واما في الجنس فنحو
لا تضرب زيدا او عمرا او خالدا فالمنهي هاهنا لا يكون ممتثلا بما يترك واحدا ولم يترك الاخرين
بل يترك الثلاثه جميعا الا ترى ان القايل لو قال لا تاخذ هذا الثوب او هذا او هذا كان معناه
دع هذه الثلاثه جميعا وكان لا تاخذ ما عداها ولو قال حرمت عليك احد هذه الثلاثه ولم يعين
المحرم صارت الثلاثه محرمه كلها كما قلنا فيمن طلق احدى نسايه ولم يعينها فانه يجب عليه ان يعتزلهن
جميعا كما هو مستوفى في علم الفروع فلا فرق بين النهي عن الجمع وبين التخيير خلافا لما مر والعجب من ابن
الحاجب حيث غفل عن هذا وجعل حكم النهي فيه كحكم الامر وهذا سهو منه وغفله اللهم الا
ان يريد ان النهي عن اشيا على التخيير بمنزله قول القايل حرمت عليك احد هذه الاشيا وخيرتك
في تعيين ما حرمته عليك منها فانه حينيذ يعد ممتثلا اذا ترك واحدا منها ولم يترك ما عداه
لكن هذا الحكم ليس مستفادا من اصل النهي وانما استفيد من قولك وخيرتك في تركك ايها لانه بمنزله
قولك وابحت لك اثنين من الثلاثه المحرمه ولا اشكال ان قايلا لو قال ابحت لك ثوبين من هذه الثلثه
جاز له ان ياخذ اثنين منها بلا ريب ولو قال حرمت عليك واحدا من هذه الثلاثه واقتصر على ذلك فانه
يوجب عليه ترك الثلثه كما لو طلق احدى نسايه ولم يعينها فانه يجب عليه اعتزالهن جميعا فوضح لك انه
لا محيص لابن الحاجب عن هذا الاشكال **تنبيه** قال ابو الحسين يصح النهي عن اشيا على الجمع
اذا امكن المنهي الخلو منها نحو لا تضحك ولا تكلم ولا تنم لا اذا لم يمكن الخلو نحو لا تحرك ولا تسكن فالنهي
عن ذلك تكليف بما لا يطاق قال ويصح النهي عن الجمع نحو لا تفعل كذا وكذا اي لا تجمع بينهما وكذا ان تفعل
كل واحد على انفراده قال ويصح النهي عن اشيا على البدل نحو ان تقول لا تفعل كذا ان فعلت
كذا اي اجعل كل واحد من هذين الفعلين بدلا عن الاخر فلا تجمع بينهما قال وهو يعود الى النهي عن
الجمع قال ويصح النهي عن البدل قال وهو عايد الى النهي عن ارادة البدليه فيما فعله ذكر
هذه الاطراف في باب النهي عن اشيا على التخيير والعجب منه ايضا كيف جعل الباب للنهي على
التخيير وما ذكر من ذلك صوره واحده راسا بل ذكر الجمع والبدل كما صورناه ولعمري ان الرجل
بوب الباب ولم يجد له صوره كما حققناه انفا من ان النهي على التخيير حكمه حكم النهي على الجمع
فلا صوره له مستقله والله اعلم

باب العموم والخصوص

العموم في اصل اللغه الشمول والاحاطه يقال عمهم
المطر اذا شمل اقطارهم وعمهم الخصب اذا كان في كل
جهاتهم **واما في عرف اللغه** فحقيقه في اللفظ العام مجاز في غيره كما سنحققه
مسله نذكر فيها حقيقه العام والخاص والتخصيص **اما العام** فقال ابو الحسين هو اللفظ
المستغرق لما يصلح له واعترض بانه ليس بمانع لدخول الرجال المعهودين نحو عشره فيه ونحو ضرب
زيد عمرا ومن ثم زيد ثانيه قولنا من غير تعيين مدلوله ولا عدده ليخلص من هذا الاعتراض لا يقال
بل يبقى ضرب زيد عمرا داخلا فيه لانه مستغرق لما يصلح له من غير تعيين عدد لانا نقول ان لفظ
مستغرق لا يطلق الا على ما بيناه ولو متعددا الا على ما بينا ولو واحدا لا يقال ان لفظ زيد مستغرق
لما يصلح له بل يقال دال على ما وضع له لا مستغرق لما وضع له وكذلك ما اشبهه مما وضع لمدلول واحد
لا يقال فيلزم ان يدخل فيه ما عم بتعريف العهد نحو جاني الرجال المعهودين وليس بلفظ عموم لانا
نقول بل هو خارج بقولنا من غير تعيين مدلوله وقال ابن الحاجب هو ما دل على مسميات باعتبار امر
اشتركت فيه مطلقا ضربه فقولنا اشتركت فيه ليخرج نحو عشره مطلقا ليخرج تعريف العهد ضربه
ليخرج نحو رجل **قلت** وهذا اختيار الفاظه لا تفيد بظاهرها اخراج ما احترز منه فان قوله
مطلقا لا يفهم منه خروج المعهودين وقوله ضربه لا يفيد خروج رجل بظاهره فالمختار ما اوردناه اولا
واما الخاص فهو خلافه اي خلاف العام **واما التخصيص** فهو اخراج بعض ما تناوله
العموم كقوله صلى الله عليه واله وسلم الناس كلهم هلكى الا العالمون فاخراج العالمين من
عموم لفظ الناس **واما الخصوص** فهو نقيض العموم اي ما لا شمول فيه نحو زيد قايم فهذا خصوص
والعموم ما فيه شمول نحو من جاك من رجل فاكرمه **ولفظ العموم حقيقه في اللفظ**
اتفاقا فانه يقال لفظ عام وعم اللفظ واختلف في وصف غير اللفظ به نحو مطر عام او عمهم المطر
ونحوه هل يوصف بها مجازا في عرف اللغه فقال اصحابنا انه **مجاز في المعنى كعموم البلوى ونحوه** كعموم
الخصب والجدب **اذ لا يطرد** في كل معنى فلا يقال **عمهم الاكل ونحوه** كعمهم الرقص ومن حق الحقيقه
الاطراد لان كل لفظ وضع لمعنى وضعا اوليا وجب اطلاقه حيث وجد ذلك المعنى على جهه
الاطراد الا ترى ان الانسان لما وضع للحيوان المخصوص وجب اطلاقه على هذا الشخص حيث
وجد مطردا وكذلك الرجل والفرس وما اشبه ذلك من الحقايق فانه يجب اطراده بخلاف المجاز
فانه لا يطرد الا ترى ان الاسد لما كان موضوعا للسبع الشجاع وكان اطلاقه على الشجاع من غير
هذا الجنس مجازا لم يطرد بل صح وصف الرجل الشجاع بانه اسد ولا يصح وصف كل شجاع من الحيوان
انه اسد فلا يوصف الهر اذا شجع بانه اسد ولا غيره من الحيوانات وكذلك يصح وصف الرجل الطويل
بانه نخله ولا يوصف كل طويل بذلك وذلك كثير فلما وجدنا وصف المعاني بالعموم غير مطرد
ووصف الالفاظ الشامله بذلك مطردا حكمنا بانه في الالفاظ حقيقه وفي غيرها مجاز
هذا مذهب اصحابنا وابي الحسين وغيره وقال ابن الحاجب وغيره بل هو حقيقه في المعاني
كالالفاظ **واحتجوا** بان عموم اللفظ عباره عن شمول امر متعدد اي امر كان وذلك حاصل

الا وهذا التعبير [illegible] ضعف قال نجم الدين

صوابه لمتعدد كذا في [illegible] لان المعنى شمول امر متعدد

في المعاني كالالفاظ ومن ثم قيل العام هو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه **قلت** الاقرب
عندي ان لفظ العموم مراد في لفظ الشمول وانهما في اصل وضعهما يصلحان للالفاظ والمعاني ثم صارا
في عرف اللغة حقيقة في الالفاظ دون المعاني لما قدمنا من عدم اطراده **مسئلة** والفاظه اي
الفاظ العموم منقسمة الى مجمع عليه عند من اثبت للعموم صيغة والى مختلف فيه اما المتفق عليه فهي
من للعقلاء اي لجنسهم وما لغيرهم في الشرط والسؤال فالشرط نحو من دخل داري اكرمته والسؤال
نحو من جاءك وانما كانت هاهنا للعموم لانها بمنزلة قول القايل ان دخل داري فلان او فلان او فلان حتى يأتي
على جميع الناس هذا في الشرط والسؤال بمنزلة قول القايل أزيد جاءك او عمرو او خالد حتى يأتي على آخر
الناس فلما قامت في الموضعين مقام تعداد جميع العقلاء حكمنا بانها لفظ عموم ومثالها في ما قول القايل
ما فعلت فعلت فهذا عام لكل فعل والسؤال مثل ما اكلت فهذا يعم كل مأكول بدليل ان المسؤول اذا اجاب بايها
كان مطابقا واي لهما اي للعقلاء وغيرهم فيهما اي في الشرط والسؤال نحو اي الرجال اكرمته اكرمه او اي
الرجال جاءك او اي الطعام تأكل آكل واي الطعام اكلت واين ونحوها للمكان نحو اين زيد واين تقعد
اقعد ونحو انى فانها عبارة عن الجهة نحو انى تذهب اذهب اي اي جهة تذهب فيها اذهب فيها والسؤال
نحو انى لك هذا اي من اي جهة حصل لك وهذا عام في جميع الجهات ومتى ونحوها للزمان فيهما نحو متى
خرجت اي اي زمان خرجت فيه خرجت فيه والسؤال متى تخرج اي اي زمان تخرج فيه ونحو متى
ايان فهي سؤال عن الامور العظيمة قال تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها اي اي وقت يكون
قيامها والعرب تقول ايان خروج الملك اي اي وقت وما ونحوها في نفي النكرة نحو لا رجل في الدار
وما جاءني احد ونحو ذلك فانه عام لكل رجل فهذه الالفاظ لا يختلف من قال ان للعموم صيغة انها
من الفاظ العموم والاخصر في ضبط الفاظه ما قاله ابن الحاجب قال للعموم صيغة وهي اسماء الشروط
والاستفهام والموصولات قال ابو علي الجبائي والمبرد من النحاة وكذلك اسم الجنس نحو رجل وفرس
والاسم المشتق نحو الضارب والشاتم والمضروب والمشتوم والحر والفاضل وكذلك اسم الجمع
فان اسماء الاجناس والمشتقات والجموع المعرفة بلام الجنس لا لام العهد اذا عرفت بلام الجنس افادت
العموم عند ابي علي والمبرد وكثير من الاصوليين وحكاه ابن الحاجب عن الشافعي والمحققين **قلت**
وتحقيق الخلاف في هذه المسئلة ان الناس فريقان فريق يقول
ان للعموم صيغا مخصوصة وضعها اهل اللغة قد ذكرنا بعضها وسنذكر باقيها فهذا الفريق
يجعلونها مختصة بالعموم موضوعة له في الاصل والفريق الثاني ينكرون كون للعموم صيغة موضوعة
وتقسيمنا ذلك في قولنا وقيل لا يفيد العموم بوضعه بل بما اصلح له صلح للخصوص **قلت**
يجعلوا الفاظ العموم مشتركة بينه وبين الخصوص وقيل بذلك في الخبر دون الامر والنهي يعني
ان الفاظه مشتركة بين العموم والخصوص في الخبر فقط دون الامر والنهي فهي فيهما للعموم دون
الخصوص والقايل بهذا هم المرجية وقيل لا يجب حملها على الخصوص في الخبر الا اثنا جميعا اذ
هو اقل ما يحتمل الا لدليل **قلت** وهؤلاء يجعلونها حقيقة في الخصوص

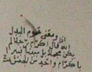
اذا اريد بها او ... الاستغراق فان اريد بها العهد الذهني او الخارجي ... الموصول كالمعرف باللام فانه يكون للاستغراق والعهد الذهني والخارجي

المراد بلام الجنس هنا لام الاستغراق للمطلق لكن فان اللام موضوعة للجنس كان من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد فهي لام الاستغراق وقد تسمى لام الجنس وان كان من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد معينا فهي لام العهد وان كان من حيث وجوده في ضمن بعضها غير معين فهي لام العهد الذهني وان كانت للجنس من حيث هو هو فهي لام الحقيقة واشكالها تعرف في ...

دون العموم فصار الخلاف اربعة اقوال الاول للعموم مطلقا وهو قول الجمهور الثاني انها للخصوص
مطلقا الا لقرينة وهو قول بعض المرجية كما حكاه في الفصول الثالث انها مشتركة بينهما ما تعين لاحدهما
الا لقرينة وهو قول بعض الواقفية الرابع الوقف قال ابن الحاجب الوقف يحتمل تفسيرين اما على معنى لا ندري
واما نعلم انه وضع لها ولا ندري احقيقة ام مجاز فهذه الخلافات اربعة والخامس التفصيل وهو
انها في الخبر مشتركة بين العموم والخصوص او متوقف فيها على ما حكاه ابن الحاجب وفي الامر والنهي للعموم
فهذا تحقيق الخلاف في الفاظ العموم قال ابن الحاجب وجملة الفاظه اسماء الشروط واسماء الاستفهام
والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة المنفية وزاد ابو علي
والغزالي ما يعم بالصلاحية وهو اسم الجنس المنكر والجمع المنكر نحو جاءني رجل او رجال فانه جعله عاما
لصلاحيته لكل رجل ورجال وان لم يستغرق فهو عام لاجل الصلاحية لا للاستغراق وقد وافقه الغزالي
والحجة لنا على ان هذه الالفاظ للعموم صحة جوابه من عندك بكل عاقل دون غيره من نحو
وصحة استثناء كل عاقل وهو اخراج بعض من كل فلزم كونها للعموم قال ابن الحاجب للقطع في لا تضرب
احدا انه عام وايضا لم تزل العلماء تستدل بالعموم قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني
ويوصيكم الله في اولادكم وكاحتجاج عمر في قتال ابي بكر مانعي الزكاة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وكاحتجاج الصحابة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش ونحن معاشر
الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد فكان اجماعا فان قالوا انما فهم العموم في هذه بالقراين
قلنا ان ذلك يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا فلا يعول عليه ثم ان الاتفاق منعقد
في قول القايل من دخل داري فهو حر او طالق انه يعم وايضا كثرة الوقايع في احتجاج الصحابة
احتج القايلون بانه لا صيغة تختص العموم بان ما من عام الا وتصحبه قرينة حالية
او مقالية يستفاد منها العموم فلا سبيل الى القطع بان اللفظ وضع له خصوصا ولان ما من عموم
الا ويصح ان يعبر به عن الخصوص فلم يكن بالعموم اولى من الخصوص **قلنا** اما الاول فغير مسلم
بل قد يفهم العموم من مجرد اللفظ ولا قرينة كما قدمنا تمثيله واما الثاني فباطل ايضا لانه لا يستعمل
للخصوص مجردا عن قرينة تدل على ذلك بل لا بد من مخصص خلاف دلالته على العموم فانه لا يقف
على قرينة **واحتج** الذين قالوا بذلك في الخبر دون الامر والنهي بان الاجماع على ثبوت
التكليف عام وذلك انما يكون في الامر والنهي دون الخبر **قلنا** بل والاجماع منعقد على الاخبار
العام نحو والله بكل شيء عليم **واحتج** القايلون بانها للخصوص بانه المتيقن فجعله
له حقيقة اولى من المشكوك فيه **قلنا** هذا اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يصح ثم ان العموم
احوط فكان اولى قالوا لا عام الا مخصص والذي لم يخصص قليل جدا انما هو قوله والله بكل شيء
عليم فالحاقها بالاغلب وهو الخصوص اولى من الحاقها بالاقل وهو العموم **قلنا** ان احتياجها
الى المخصص في دلالتها على الخصوص دلالة تشعر بانها للعموم وايضا فانما يلحق بالاغلب حيث لا دليل
وهاهنا قد دل الدليل على عمومها فلا وجه لذلك **واحتج** القايلون بالاشتراك

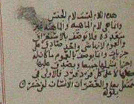
قوله والمضافة اذا اريد بها الاستغراق لا اذا اريد بها العهد الذهني او ... اذ المضاف كالمعرف باللام ...

بانها اطلقت لهما والاصل الحقيقة **قلنا** لم نطلق على الخصوص الا لقرينة بخلاف العموم ثم ان
الاصل عدم الاشتراك فلا يلتجأ اليه الا لدليل ولا دليل هنا **احتج** ابو علي بان الصلاحية
توجب ان لا يختص واحد دون واحد بينهم قلنا انما صلح على البدل لا على الجمع **سلمنا** فالاجماع
منعقد على ان قائلا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع **قلت** وظاهر حكاية ابن الحاجب
عن ابي علي انه يخص الجمع المنكر بانه للعموم دون اسم الجنس المفرد لانه احتج به عليه **قلت**
ولم يفرق بعض اصحابنا في الرواية عن ابي علي واما الغزالي فصرح بان المفرد كالجمع في ذلك لاشتراكهما
في الصلاحية قالوا لو كانت الفاظه موضوعة للاستغراق لسبق الى فهم سامعيه عند ابتدا
سماعه والمعلوم انه لا يقطع بذلك الا لقرينة خارجة عن اللفظ **قلنا** اما في كل واجمعين
والناس فلا شك انه يسبق الى فهم سامعها العموم حتى يسمع مخصصا واما في من وما
ونحوهما فلا يقطع حتى يستوفي الجملة ولا يسمع مخصصا فيقطع بعد ذلك بالعموم اما ضرورة
او دلالة فلا وجه لما ذكرتم قالوا لو فهم منه العموم لكان العلم به اما بديهيا او بالنقل
فالبديهي معلوم بطلانه والنقل ان كان احاديا لم يفد الا الظن وان كان تواتريا لزم التساوي
لانه يعلم انه مستند الى مشاهدة الواضعين ومعرفة قصدهم **قلنا** يعلمه ضرورة بالنقل
عن الواضعين كما نعلم مسميات الاسماء الغريبة كالسما والارض ونحوهما قالوا لو كان مستغرقا
لكان التخصيص نقضا له ورجوعا عنه فتبطل دلالته **قلنا** التخصيص قرينة ترشد
الى ان المتكلم قصد باللفظ غير ما وضع له من الشمول ومن ثم حكمنا بان العموم اذا
خصص صار مجازا كما سياتي تحقيقه قالوا لو كان مستغرقا لما حسن ان يستفهم المتكلم به
لان الاستفهام هو طلب الفهم وطلب فهم ما قد فهم بالخطاب عبث والمعلوم ان الانسان
اذا سمع غيره يقول ضربت كل من في الدار فانه يحسن منه ان يقول اضربتهم اجمعين
او اضربت زيدا فيهم فلو كان مستغرقا لكان هذا الاستفهام عبثا **قلنا** ان الاستفهام
قد يكون طلبا لمطلق الفهم وازالة اللبس وقد يكون طلبا لزيادة الفهم وزيادة الفهم
ولما كان العموم قل ما يخلو من التخصيص تردد السامع له بين بقائه على الشمول الظاهر
وبين تخصيصه فاستفهم ليرتفع هذا اللبس فليس بعبث كما زعمتم ولهم شبه كثيرة حكاها
ابو الحسين في معتمده او نحوها ما قد اوردناه وباقيها لا يخرج من له ادنى فهم عن اجابتها
فلا نشتغل لكما غب بذكرها



مسئلة اختلف الشيوخ في لام الجنس

هل تفيد العموم ام لا فقال ابو علي والقاضي واكثر الفقهاء ونقطع بان لام الجنس
تفيد العموم في اسم الجنس نحو الرجل خير من المراة وفي الجمع نحو الناس والرجال الغير معهودين
وفي الاسم المشتق نحو السارق والسارقة والزانية والزاني وقال ابو هاشم لا يفيد
هذا التعريف العموم والحجة لنا عليه انا نعلم صحة الاستثناء من ذلك نحو قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقد بينا ان الاستثناء اخراج بعض من كل احتج



ابو هاشم بان قال لو افادت هذه الامور الاستغراق لزم فيمن قال جمع الامير الصاغة ان يفهم
منه انه جمع صاغة اهل الارض وذلك لا يكون وانما يتناول الصاغة بلده مع كونه اسم جنس معرف
بلام الجنس **قلنا** انما لم يفد ذلك لقرينة عقلية لو تجرد عنها لافاد الاستغراق وهي ان العقل
قاض بانه لا يمكنه جمع صاغة الدنيا وانما يفهم من المتكلم لاجل ذلك انه انما اراد صاغة بلده
لا غير **احتج** ايضا بان القائل اذا قال رجال افاد جماعة من هذا الجنس فاذا دخلت
عليه اللام افادت التعريف فقط ثم اين جا الاستغراق فلا وجه له **قلنا** انها انما تفيد
التعريف حيث تفيد الاستغراق لان اللام بمنزلة الاشارة الى متعين ولا بعض معهود متعين
فوجب ان تكون اللام بمعنى الاشارة الى كل الجنس جملة وهذا هو الاستغراق اذ لو لم تفد اللام
هذا المعنى لم تفد تعريفا قط فوجب القضا بما ذكرناه قالوا لو افاد الاستغراق لكان قول
القائل فلان يلبس الثياب يفيد العموم فيكون بمعنى فلان يلبس كل الثياب واذا كان هذا
معناه كان نقيضه فلان لا يلبس كل الثياب واذا كان كذلك صلح ان يقال لكل الخلق لانه
لا يلبس احد كل الثياب فيلزم في نقيضه مثله والا لم يكن نقيضا له والمعلوم انه لا يطلق على
كل الخلق وانما يطلق على من يلبس بعضا من الثياب وما استلزم الباطل فهو باطل فبطل كونه يقتضي
العموم **قلنا** انما كان يلزم ما ذكرتم لو لم يكن ثم قرينة عقلية تصرفه عنه والمعلوم ان العقل
يقضي بان احدا لا يلبس كل ما في الدنيا من الثياب وهذه قرينة صرفت عموم قوله يلبس الثياب
عن ظاهره فلا يلزم ما ذكرتم ثم ان ذلك معارض بقول القايل من دخل داري اكرمته فانه بمنزلة
قوله كل عاقل دخل داري اكرمته ونقيضه لا اكرم كل عاقل دخل داري وهذا لا يقتضي العموم
وانما يقتضي انه يكرم بعض من دخل داره دون بعض مع الاتفاق على ان من للعموم فما اجبتم
به اجبنا بمثله **قلت التحقيق في الجواب عن ذلك كله ما قدمنا من ان القرينة**
في هذه الصورة صرفت لفظ العموم عما يقتضيه والله اعلم **نعم** وقد اختار ابو الحسين
في اسم الجنس المفرد قول ابي هاشم انه لا يوجب العموم **واحتج** بانه لو افاد العموم
لجاز وصفه بصفة الجمع فتقول اعجبني الانسان الشجعان او الكرام او نحو ذلك ولجاز
ان يؤكد بكل واجمعين فتقول اعجبني الرجل اجمعون والرجل كلهم والمعلوم امتناعه
قال ولا يقال انه قد ورد ذلك في قول العرب هلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض
لان هذا غير مطرد بل شاذ فلا يقال جاني الرجل الفضلاء ولا الرجل المومنون فلزم
ان لا يكون هذا الاسم للعموم قال ولا يقال ان هذا خلاف الاجماع لان الامة فريقان
فرقة جعلت اسم الجنس واسم الجمع المعرف بلام الجنس للعموم وفرقة منعت من ذلك فيهما
فالفرق خارق لانا نقول لا نسلم هذا الاجماع اذ لا يعلم احد تكلم في المسئلة الا الشيخين
سلمنا فانما يكون مثل ذلك خارقا حيث انتظم القولين طريقة واحدة كما سياتي
تحقيقه في باب الاجماع ان شاء الله تعالى **قلت والصحيح ان اسم الجنس**

المعرف بلام الجنس للعموم كما ذكر ابو علي وابن الحاجب وغيرهما **والجواب** عما ذكره من استلزام ذلك
جواز وصف المفرد بصيغة الجمع ولم يرد ذلك في لغة العرب ان نقول ان ذلك لا يمنع من كونه للعموم
وانما امتنع وصفه وتاكيده بالجمع وان كان فيه معنى الجمع لان اسم الجنس اذا دخل عليه تعريف الجنس
صار التعريف فيه كالاشاره الى الحقيقه ذلك الجنس الذهنيه لا الى حقايقه الخارجيه والحقيقه الذهنيه
امر واحد لا يقبل تكثيره بوجه فلا يصح تثنيته ولا جمعه وتلك الحقيقه الذهنيه تدخل تحتها
الحقايق الخارجيه كلها فلما كان اسم الجنس المعرف لحقيقه ذهنيه مفرده اعطي حكم المفردات
في عدم الوصف بالجمع والتاكيد به ولم يجز وصفه وتاكيده بالجموع ولما كانت تلك الحقيقه
الذهنيه تدخل تحتها حقايق ذلك الجنس الخارجه لا يخرج منها شي اعطيت حكم الجموع في افادتها الشمول
فهذا هو الجواب ومن ثم صح الاستثنا في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا ويصح
ان تقول الرجل خير من المراه الا القليل من النسا كمريم ونحو ذلك والاستثنا من الشي اماره مبين
لشموله لانه اخراج بعض من كل فصح ما اخترناه في المسله والحمد لله **مسله قال الاكثر**
من الاصوليين ونقطع بان الجمع المنكر غير عام وهو مثل رجال ومسلمين وقال ابو علي
والحاكم بل عام لصحه الاستثنا منه فنقول جاني رجال الا زيدا والاستثنا اماره لشمول المستثنى
منه ولانه يصح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقايقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان
مختصا ببعض ولا اختصاص قلنا لا نسلم صحه الاستثنا منه لان من حق المستثنى ان يكون
مما قبله ما لولاه لوجب دخوله تحته وانت اذا قلت جاني رجال لم يعطي السامع تكون زيد
من جملتهم فلا يجب اخراجه فبطلت صحه الاستثنا منه واما قولهم يجب حمله على جميع ما يصلح له
فباطل بنحو جاني رجل فانه يصلح لكل رجل ولا يلزم التعميم على انه انما يصلح لكل جمع على البدل
لا على الجمع واما قولهم يلزم اختصاصه ببعض معين فباطل بنحو جاني رجل وبانه موضوع
للجمع المشترك فبطل ما زعموه **مسله** قال الاكثر من العلما ونقطع بان اقل الجمع
ثلثه وقال ابو يوسف والباقلاني والاستاذ بل اثنان وقال ابن الحاجب يصح اطلاق صيغة
الجمع على اثنين مجازا لا حقيقه قال الجويني ويطلق على الواحد كذلك والحجه لنا على انه لم يوضع
لاثنين على سبيل الحقيقه ولا للواحد انا نعلم انه لا يفهم من قوله رجال الا الثلثه فصاعدا علمنا
ذلك من حال اهل اللغه ونقل عنهما والوجه الثاني انا نعلم صحه قولنا رجال ثلثه
على اللسان العربي لا رجال اثنان فانه لم يصح في لغتهم بوجه من الوجوه فصح ما قلنا وبطل
ما زعموه احتجوا بقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين
فعبر بضمير الجمع عن الاثنين **قلنا** مجاز لا حقيقه **قلت** ولعله عبر عنهما وعن من حضرهما
واسند الحكم اليهم مجازا لاجل حضورهم واحتجوا ايضا بقوله صلى الله عليه واله وسلم
الاثنان فما فوقهما جماعه **قلنا** اراد انه حكمهما حكم الجماعه في انعقاد صلوه الجماعه بهما لما ذكرنا من
الدلاله لان كلامه صلى الله عليه واله وسلم محمول على تعليم الحكم دون الاسم اللغوي والا الجمع

عباره عن ضم شي الى شي وهو يحصل بالاثنين **قلنا** وان ذلك ما قلناه فانا انما قلنا ان رجالا لا يوضع
على اثنين ولا الجماعه واما الجمع فيصح حيث اريد به المصدريه لا الاسميه اعني حيث هو اسم
للفظ الجمع فان حكمه حكم الجمع **احتج** ابن الحاجب على صحه اطلاقه على الاثنين مجازا بقوله
تعالى فان كان له اخوه والمراد اخوان واستدل ابن عباس بها ولم ينكر عليه عثمان وعدل الى التاويل
قلنا قد انكر ذلك ابن عباس فقال ليس الاخوان اخوه فانكر اطلاق الجمع على الاثنين وقد عورض بقول
زيد بن ثابت الاخوان اخوه **قلت** وكلام ابن الحاجب قريب اعني يصح اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
مجازا لكن يشترط قرينه كقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وليس لكما قلبان واحتج
الجويني بقوله تعالى انا معكم مستمعون ونحوها كثير وقد يقال انما يقول ذلك الواحد المطاع في
الاغلب لانه يعبر عنه وعن المتبعين لا مره او لقصد التعظيم فيكون مجازا **مسله قال الاكثر**
من الاصوليين ونقطع بان الخطاب بالناس والمومنين يشمل العبيد وقيل لا وقال ابو بكر الرازي الحنفي في
حق الله فقط **قلنا** في الرد على الرازي نحن نقطع ان العبيد من الناس ومن المومنين فوجب دخولهم
قالوا قد ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب لصرفها الى غيره فتناقض **قلنا** انما يملكها في غير
حال تضايق العبادات فانه تعالى قد ابانه فقالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعه
وغيرها فلزم خروجه في غيرها **قلنا** انما خرج في هذه بدليل كخروج المريض والمسافر
مسله قال الاكثر من الاصوليين ان من الشرطيه تتناول الذكور والاناث وقيل
الذكر فقط لنا الاتفاق على دخول الاما في من دخل داري فهو حر فاما الرجال والذين امنوا
فللذكر خاصه فاما دخول النسا في عموم يا ايها الذين امنوا فبعرف الشرع لحمل الصحابه
والتابعين ذلك على كل من الجنسين ولا يبعد تصيير العرف له حقيقه وهي كون القران
خطابا بالمرام وهن من المومنين قطعا **مسله قال الاكثر** من الاصوليين
ان المتكلم يدخل في عموم خطابه امرا ونهيا وخبرا مثل والله بكل شي عليم من احسن اليك فاكرمه
ولا تهنه وقيل لا ولا لزم في قوله تعالى خالق كل شي ان يكون خالقا لذاته **قلنا** خصصه
العقل قال الاكثر من العلما ويدخل الرسول في عموم يا ايها الناس يا عبادي وقال الحليمي والصيرفي
لا ان يكون معه قل **قلنا** هو من الناس قطعا فوجب دخوله **مسله قال الاكثر**
ان مثل يا ايها الناس خطاب للموجودين دون من بعدهم وقالت الحنابله بل ولمن سياتي **قلنا**
بدليل اخر غير الخطاب من اجماع او غيره من نص او قياس لانا نقطع انه لا يقال للمعدومين
يا ايها الناس وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر قالوا لو لم يكونوا مخاطبين
لم يكن مرسلا اليهم وهو مرسل اليهم بالاتفاق **قلنا** لا يلزم من ارساله اليهم ان يخاطبهم شفاها
بل البعض بالمشافهه والبعض ينصب الادله بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل
التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادله **مسله قال الاكثر**
وكل عموم خصص فانه يصير مجازا وقالت بعض الشافعيه والحنفيه بل حقيقه فيما بقي وقال

ابو الحسن الكرخي وابو الحسين وابن الخطيب ان خص بمتصل وهو الشرط والاستثناء والصفة والبدل فحقيقة
والا فمجاز وقال ابو بكر الرازي ان كان غير منحصر فحقيقة والا فمجاز وقال الباقلاني ان خص بشرط او استثنى
فحقيقة والا فمجاز وقال قاضي القضاه ان خص بشرط او صفة فحقيقة وقيل ان خص بدليل لفظي
فحقيقة والا فمجاز وقال الجويني يكون حقيقة في تناوله مجازا في الاقتصار عليه **والحجة لنا**
علمهم جميعا ان لفظ العموم وضعه اللغوي للعموم والاستغراق كما بينا انفا فاذا خص فقد
استعمل في غير ما وضع له وهذا هو حقيقة المجاز كما بينا تحقيقه ثم انه لو كان حقيقة لكان لفظه مشتركا
بين العموم والخصوص وقد بينا انه غير مشترك بل يفيد الاستغراق من غير قرينه ولا يفيد الخصوص
الا مع قرينه **احتج** القايلون بانه حقيقة فيما بقي مطلقا ان تناوله اياه باق بعد تخصيصه فكان
حقيقة فيه **قلنا** كان متناولا له مع غيره واذا خص فقد صار مطلقا على بعض وهو موضوع
للكل فقد استعمل في غير ما وضع له وهو المجاز قالوا يسبق الى الفهم ما لم يخرجه التخصيص والسبق الى الفهم
امارة الحقيقة **قلنا** انما يسبق تعين الباقي مع القرينه وهي امارة المجاز **احتج** ابو الحسين
بانه لو كان التخصيص المتصل يصيره مجازا فلا وجه له الا كونه معه افاد ما لم يوضع له في الاصل وذلك
يوجب ان تعد زيادة واو الجمع في قولنا مسلمون ونحوه مجازية لان الاسم افاد معها غير ما وضع له
في الاصل لانه كان يدل على الواحد ثم صار مع الزياده يدل على الجماعه **قلنا** انا نفرق بين الزيادتين
فان زيادة واو الجمع كزيادة الف ضارب وواو مضروب بمعنى ان اللفظ معها لم يتغير به معنى لفظ
مستقل بل صارت اللفظة معها غير اللفظة الاولى الموضوع للمعنى الاصلي بل لفظة موضوعة
لمعنى اخر بخلاف التخصيص فلم يتغير به اللفظ الاول وانما تغير به معناه فقط فافترق الحال وكذلك
يجب عن ما **احتج** به في قوله يلزم ان يكون المسلم للجنس والعهد مجازا لانه تغير به معنى مسلم
نقول ان لام التعريف وان كانت كلمة فهما مجموعهما دالان على الجنس فاشبهت واو مسلمون بخلاف
التخصيص مع المخصص فلكل منهما دلالة مستقلة فافترقا **احتج** ابو بكر الرازي بان العموم
اذا خص بقي الباقي غير منحصر فمعنى العموم فيه حاصل **قلنا** انه كان قبل التخصيص
للجميع فاطلاقه على البعض مخالفة لما وضع له وهو معنى المجاز فيبطل ما زعمه **احتج** الباقلاني
وقاضي القضاه بمثل ما احتج به ابو الحسين والجواب واحد لكن الاستثنا عند القاضي ليس
بتخصيص **احتج** القايلون بانه حقيقة مع التخصيص اللفظي بمثل ما احتج به ابو الحسين
ايضا لكن هذا القول ضعيف والجواب واحد **احتج** الجويني بان العام كتعداد الاحاد لا
ان تعدادها نص والعموم ظاهر فاذا خص خرج قطعا فيبقى العموم متناولا لخلاف ما وضع
له فيصح ما قلناه ويبطل اقوال المخالفين **فان قلت** وهل يظهر لهذا الخلاف ثمرة يستفاد
منها حكم شرعي **قلت** ما اطلعنا لاحد من العلما على تبيين ثمرة هذا الخلاف الا انا نظن ان الفخر
الرازي ذكر في المحصول ما يرشد الى ذلك ثمرة ولم يحضرنا عند تاليف هذا الشرح فنحكي
ما قاله والاقرب عندي ان ثمرته تظهر في كون دلالته على ما بقي قطعيه في القطعي فمن قال انه

حقيقة فيه جعله قطعيا ومن قال انه مجاز جعله ظنيا وهذا خلاف الحنفيين لانهم يجعلون
دلالة العموم على مسمياته كدلالة النصوص على معانيها بل يجعلون دلالة العموم ظاهرا لا نصا
فينظر هل له ثمرة خلاف ذلك **مسئله قال الاكثر من العلما** ونقطع انه لا يصح
تراخي الاستثنا الا قدر تنفس او بلع ريق وروي عن ابن عباس انه يصح قيل الى سنة وقيل الى شهر وقيل
ابدا وقال سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وقال عطا والحسن البصري في المجلس فقط وقال مجاهد
الى سنتين وقيل ما لم ياخذ في كلام اخر وقيل بشرط ان ينوي وقيل في كلام الله فقط قلنا
لو صح ما قاله هولا اذ لا يكون لنا ان نقطع بمضمون جملة فقط ولما قال صلى الله عليه واله وسلم فليكفر
عن يمينه لان الاستثنا اسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق لانه يودي ان لا يعلم
صدق ولا كذب **قلت** وقد روي ان ابا حنيفة دخل على بعض الخلفا فاراد الحاجب
ان يرفع عليه فقال يا امير المومنين هذا الذي يخالف جدك يعني ابن عباس لان ابا حنيفة يمنع
من صحة تراخي الاستثنى فقال ابو حنيفة يا امير المومنين هذا الذي يزعم انه لا تنعقد لك بيعة
في عنق احد فقط يريد ابو حنيفة انه لو صح التراخي لجاز لمن بايع امامه ان يستثني بعد انقراضه
فيودي ذلك الى انه لا يستقر عهد ولا عقد وما ادى الى ذلك فهو باطل قالوا قال صلى الله عليه واله
والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شا الله تعالى **قلنا** لعل السكوت لعارض
من سعال او نحوه جمعا بين الادلة قالوا سأله اليهود عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم
فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا
الله فقال ان شا الله **قلنا** يحمل على انه اراد افعل ان شا الله تعالى وقول ابن عباس متاول انه استثنى
في النية ولم يلفظ الا بعد سنة او شهر جمعا بين الادلة ايضا ومن قال يصح في المجلس فلعله قاسه
على خيار المجلس وشبهه ومن قال ما لم ياخذ في كلام اخر فقاسه على العقود ومن شرط
النية فهو غير مخالف لنا ومن قال يجوز في القران فقط فلعله يحتج بايات الوعيد المطلقة
وورود ما خصصها بعد حين ولعل سعيد بن جبير تمسك بقوله تعالى في سورة براءة فسيحوا
في الارض اربعة اشهر فقصرهم على هذه المهلة يختارون فيها الاسلام او غيره فقاس عليها الاستثنا
بجامع وهذا باطل اذ لا علة جامعة واما من جعله الى سنة فلعله قاسه على الامان
الصادر من احاد المسلمين لبعض المشركين فانه انما يجوز له الى دون السنة لا السنة فما فوق
واما من جعله الى شهر فلعله قاسه على الاستبرا واما من جعله الابد فحجته ما تقدم
من انه صلى الله عليه واله وسلم استثنى بعد حين ولا وقت اخص من وقت وكل هذه القياسات
ضعيفة جدا لا يعول على مثلها في حكم شرعي وما قدمناه من الاحتجاج واضح في ابطال
قول من اجاز تراخي الاستثنا لغير عذر والله الموفق **مسئله قال الاكثر**
من الاصوليين والنحويين واستثنا الاكثر جائز نحو جاني عشرة الا تسعة وقالت الحنابلة
من الفقها وعبد الله بن درستويه من النحويين لا يجوز ذلك وقال الباقلاني من المتكلمين

لا يصح ذلك ولا يصح استثنا المساوي ايضا نحو جاني عشره الا عشره ونحو ذلك وانما يجوز عندهم
استثنا الاقل فقط وقيل الا نصف حيث العدد صريح والحجه لنا على جوازه انه لم يمنعه لغه
ولا شرع لانه قد وقع والوقوع فرع على الصحه بيان انه قد وقع قوله تعالى الا من اتبعك من
الغاوين والمعلوم ان الغاوين اكثر من المطيعين وقد ورد ايضا في قوله تعالى وعلى الذين هادوا
حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الى اخر الايه وهو قوله
او الحوايا او ما اختلط بعظم فخرج بهذا الاستثنا اكثر الشحوم كما ترى ونحوها اي ونحو هذه الايه
مما استثني فيه الاكثر كقوله صلى الله عليه واله وسلم حاكيا عن الله كلكم جايع الا من اطعمته
وايضا فان فقها الامصار يجمعون على انه لو قال له علي عشره الا تسعه لم يلزمه الا درهم
ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة احتج المخالف بان القياس منع الاستثنا مطلقا لانه يقتضي
تكذيب الجمله الاولى الا ترى انك اذا قلت علي له عشره ثم قلت الا درهما كان اطلاقك لفظ العشره
على التسعه كذبا او مخالفه للوضع فالقياس منع الاستثنا لمرادته اما الكذب الجمله الاولى
او المخالفه الوضع العرفي واذا كان ذلك هو القياس لم يصح منه الا ما قام الدليل القاطع على جوازه
ولا دليل على جوازه الا الاجماع ولا اجماع الا على استثنا الاقل فوجب الاقتصار عليه **والجواب**
انا لا نسلم ان القياس منع الاستثنا بالمره لما سياتي من ان الاخراج انما وقع قبل الاسناد لا بعده
فلا كذب **فاذا قلت علي له عشره الا خمسه** فكانك قلت عشره الا خمسه علي له
فاخرجت الخمسه قبل ثبوت الاسناد لا بعده فلا كذب الا بعد حصول الاسناد سلمنا ان
القياس منع الاستثنا فالدليل جوزه وهو استعمال العرب اياه في مجاري لغتهم واذا جاز استثنا
الاقل جاز الاكثر لان المانع من الاكثر بعينه حاصل في الاقل فاذا لم يمنعه لم يمنع الاكثر قياسا
ثم ان وروده في القران والسنه اقوى دليل على صحته قالوا قول القايل عشره الا تسعه ونصف
وثلث درهم مستسمج في اللغه ركيك جدا **قلنا** استسماجه لا يمنع صحته كعشره الا دانقا
الى عشرين دانقا **مسله واختلف الناس** في الاستثنا الوارد عقيب جمل متعدده
معطوف بعضها على بعض هل يعود اليها اجمع ام الى التي تليه منها فقال القاضي والشافعي
ونقطع بان الاستثنا الوارد بعد الجمل المتعدده يرجع الى جميعها الا لقرينه تخصه ببعضها
وقال الشيخ ابو عبدالله البصري والحنفيه بل يرجع الى التي تليه وتوقف الغزالي
والباقلاني وقال الشريف المرتضى بل مشترك وقال ابو الحسين ان لم يقع تنافي بين الجمل ولا اضراب
عن اولها فاليها اجمع والا فالى التي تليه منها والتنافي نحو ان يختلفا في النوع او في الاسم وليس
الثاني ضميره او في الحكم وهما غير مشتركين في غرض مثال الاختلاف في النوع قولك اضرب
بني تميم والفقها هم اصحاب ابي حنيفه الا اهل البلد الفلاني فالاستثنا هنا يرجع الى ما يليه
لان الجمله الاولى في نوع مخالف للجمله الثانيه لما كانت مستقله بنفسها لا تعلق لها بالاولى
ومثال الاختلاف في الاسم والحكم قولك اضرب بني تميم واكرم ربيعه الا الطوال فانه ايضا

يرجع الى ما يليه لاستقلال كل واحد من الكلامين باسم وحكم ومثال الاختلاف في الحكم ولا يجمعهما
غرض سلم على بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال فيرجع الى ما يليه لعدم موافقته ما قبله في
الغرض فهذا نحو مذهب ابي الحسين وقال ابن الحاجب ان ظهر انقطاع الجمله الاخره عن الاولى
عاد الى الاخره وان ظهر اتصال الجملتين عاد الى الجميع وان لم يظهر اي الامرين فالوقف وفايده
الخلاف تظهر في ايه القذف كما سياتي وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الى قوله ولا تقبلوا لهم شهاده
ابدا واوليك هم الفاسقون الا الذين تابوا هل يعود الاستثنا الى قوله هم الفاسقون فقط فلا تقبل شهاده
القاذف وان تاب او يعود الى الجميع فتقبل شهاده من تاب قالوا الظاهر رجوعه الى التي تليه كالضماير فانها
ترجع الى اقرب المذكورين والحجه لنا على الحنفيه ومن منع رجوعه الى الجمل المتقدمه ان التشريك بالعطف
صيرها كالجمله الواحده لان العطف يبط واعترض ابن الحاجب هذا الدليل بان العطف انما يصير المتعدد
كالشي الواحد في المفردات دون الجمل **قلت** وكذا الجمل حيث لم يظهر اضراب من جهه المعنى
الا ترى انك اذا قلت اكرم بني تميم واستاجرهم الا الاشرار فكانك قلت افعل الى بني تميم اكراما و ا...
الا الى شرارهم فكان الاستثنا عايدا الى المعنيين جميعا كذلك في الجملتين اللتين تضمنتا ذكرا لاوجه
للفرق والوجه الثاني ان الاستثنا في ذلك كالشرط والاستثنا بمشيه الله تعالى وقد ثبت انه اذا قال
القايل والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شا الله او الا ان يشا الله عاد الى الجميع اتفاقا واعترض
ابن الحاجب هذا بان قال انما لزم ذلك لقرينه الاتصال وهي اليمين على الجميع **قلت ويمكن**
الجواب بانا لو حذفنا اليمين لم يفترق الحال الا ترى انه لو قال شا ضربت بكرا واكرم
عمرا واشتم خالدا ان شا الله تعالى عاد الى الجميع من غير تردد لاجل الاشتراك في العطف فقط
فكذلك فيما اشبهه لا يقال ان ثم قرينه اخرى اقتضت رجوعه الى الجميع وهي كونه لا يعقد
على شي منها الا بمشيه الله تعالى لانا نقول لو قال ان شا فلان لم يفترق الحال لاجل العطف
وكذلك الا ان يشا فلان ومما يدل على ما اخترناه ان القايل لو قال له علي خمسه وخمسه
الا سته كان عايدا الى الجميع اتفاقا واذا صح في المفردات صح في الجمله اذ لا مقتضي للفرق لكن يقال
رده هنا الى الاخير متعذر فلا يقاس عليه احتج الحنفيه بانه لو رجع الى كل الجمل المعطوف عليها
لرجع قوله تعالى الا الذين تابوا الى الجلد كما رجع الى الشهاده والاتفاق واقع على ان التوبه لا
تسقط حد القاذف **قلنا** الدليل خاص وهو ان حد القذف حق لادمي فلا يسقط بالتوبه
كغيره من الحقوق فوجب هذا القياس قصره على ما بعده قالوا المعلوم ان الاستثنا في نحو
علي عشره الا اربعه الا اثنين عايد الى الاخر فكذا غيره **قلنا** لعدم العطف الجامع ثم انه
متعذر رده الى الكل فكان الاقرب اولى كما انه اذا تعذر رده الى الاقرب كان الاول اولى
نحو له علي عشره الا اثنين الا اثنين فانه عايد الى العشره قالوا الجمله الثانيه حايله
بين المستثنا والمستثنا منه فكانت كالسكوت بينهما فلا يصح عوده الى الاول لاجل
فصل الثانيه **قلنا** ان العطف صير الجميع بمنزله الجمله الواحده فلم تكن المتوسطه كالسكوت بينهما

لانه يودي الى ان يكون الاثنان ... منفيين ... بيان ذلك ان الاربعه ... مخرجين من ... استثنا من نفي ... مخرجين من العشره ... استثنا من اثبات

بقي ان الحكم ... مشكوك فيه ... الاعتماد ... الجواب ... التقديم ... اختلفوا

قالوا حكم الاولى متيقن والرفع مشكوك فيه **قلنا لا يقين مع الجواز** وايضا
فالاخير كذلك للجواز بدليل اخر قالوا انما يرجع الى ما قبله لعدم استقلاله فيتقيد بما قبل
وما يليه هو المتحقق **قلنا** يجوز ان يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل واحتجوا ايضا
بان الصحابه لم تردده الى جمل ما يليه في قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يعتبروا الدخول في تحريم ام الزوجه بل قالوا ابهموا ما ابهمه الله
قلنا ليس باستثناء بل نعت والنعت يختص بالمنعوت احتج القائل بالاشتراك بانه
يحسن الاستفهام عما يرجع اليه الاستثناء بعد الجمل **قلنا** انما يسال للجهل بحقيقته
او لرفع الاحتمال فالواضح اطلاقه بعد الجمل من دون ان يصحبه قرينه تبين ما يعود
اليه والاصل الحقيقه لا المجاز قلنا والاصل عدم الاشتراك ايضا احتج
المتوقفون بتعارض الادله **قلت** ومذهب الحسين موافق لما اخترناه اعني
انه حيث لا منع مانع من رجوعه الى الجميع ولا قرينه تفيد رجوعه الى ما يليه فانه يوصي
في رجوعه الى الجميع والحجه واحده **مسئله اعلم ان الاطلاق
والتقييد بمنزلة التعميم والتخصيص** لكن المطلق ليس كالعموم
في الشمول لان العموم يفيد استغراق ما يتناوله على جهة الجمع والمطلق يعم بالصلاحيه
اي على البدل لا على الجمع فالمطلق هو كل اسم وضع على شيء وعلى كل ما اشبهه
لا على جهة الاستغراق وخرج بذلك العموم والمعارف لاستغراقها والمقيد بخلاف المطلق
وهو الموضوع على شيء بعينه لا يتجاوزه وقد يطلق على ما خرج بوجه كرقبة مومنه واذا
عرفت ذلك فاعلم انه اذا ورد المطلق والمقيد في حكم واحد
حكم بالتقييد اجماعا سواء اتصل المقيد بالمطلق كقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة ام انفصل كقوله
صلى الله عليه وآله وسلم في خمس من الابل شاه ثم قال في خمس من الابل السائمه شاه واختلف في كونه بيانا او
ناسخا اعني المنفصل فقيل نسخ والصحيح انه بيان وقيل نسخ ان تاخر المقيد لانه حيث تقدم
قلنا لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا واما ان كانا في حكمين مختلفين فان كانا غير جنس واحد لم يحمل
المطلق على المقيد اتفاقا كالحمل لمطلق التيمم على مقيد الوضوء في تكميل الاعضاء **مثاله** قوله
تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فاطلق الايدي لا يحمل على المقيد في ايه
الوضوء في قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقيد الايدي هنا بالمرافق فلا يوخذ منه
التقييد في التيمم بل ياخذه من دليل اخر اما قياس وغيره لان التيمم والوضوء حكمان مختلفان
في الوجوب والوقت والكيفيه وجنسان مختلفان وكذلك لو قال في كفارة اكس واطعم فلا يحمل مطلق
احدهما على مقيد الاخر بوجه اتفاقا فاما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبه مع قوله لا يملك
رقبه كافره فوجب تقييد المطلق بالمقيد واضح فان اختلف السبب واتحد الجنس كرقبتي الظهار
والقتل لم يحمل احدهما على الاخر عندنا وبعض اصحاب ابي حنيفه وبعض اصحاب الشافعي لاختلاف السبب فهو

كلوا اختلف الجنس وقيل يحمل المطلق على المقيد وهو قول ش وكثير من اصحابه ثم اختلفوا فقيل نصا وقيل قياسا
قال ابن الحاجب وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس والحجه لنا على الشافعي ومن وافقه ان الواجب حمل
الكلام على ظاهره الا لمانع والظاهر ان المطلق هنا غير المقيد فلا يحمل عليه الا بالقياس مع عله جامعه
بينهما او نص اخر ويلحق بهذه الجمله سوال وهو ان يقال لم جعلتم كفارتي القتل والظهار جنسا واحدا والقتل
والظهار جنسان مختلفان وجعلتم الوضوء والتيمم جنسين مختلفين وهما يجمعهما كونهما طهاره يراد بها
الصلوه كما يجمع كفارة القتل وكفارة الظهار كونهما كفارة عن ذنب فهلا جعلتم الخلاف واقعا في الصورتين
مختلفا فيهما **والجواب** والله الموفق ان التيمم والوضوء حكمان مختلفان في الجنس وان
كان سبب وجوبهما واحدا واذا اختلف الجنسان فكيف يصح ان يكون تقييد احدهما تقييدا للمطلق
الاخر ولا جامع بينهما وهل هو الا كما لو قلت كل طعاما والبس ثوبا جيدا فكما انا نقطع ان قوله جيدا
قيد للثوب لا للطعام اذ لا جامع بينهما مع اختلاف الجنس وان كان السبب فيهما واحدا وهو دفع مضرة
الجوع والعري وكذلك قوله تعالى في التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وقوله في الوضوء فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق اذ المسح بالتراب جنس مخالف للغسل بالماء وان كان سببهما واحدا وهو الصلوه
بخلاف كفارتي القتل والظهار فانهما جنس واحد وهو عتق رقبه او صيام شهرين فاشبه الكفارة التي لم
يختلف سببها ككفارة اليمين فانه اذا اطلقها في موضع وقيدها في اخر حمل المطلق على المقيد اتفاقا
فلما اشبهت تلك الصوره لاجل اتفاق الجنس واشبهت الصوره التي اختلف الحكم فيها نحو كل الطعام
والبس ثوبا جيدا لاجل اختلاف السبب فيهما وان اتفق الجنس وقع الخلاف فيها لاجل الشبهين المختلفين
في الحكم لكن اختلاف السبب كاختلاف الجنس في منع التعلق الموجب لحمل احدهما على الاخر فكان الحمل
عليه اولى من الحمل على الشبه الاخر **تنبيه** اما لو كان المطلق والمقيد كلاهما نهي عنهما
نحو لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فانه لا يحمل المطلق هاهنا على المقيد بل يعمل بهما جميعا فلا يعتق
مكاتبا كافرا ولا مومنا اذ لا وجه للتقييد الا ان يعلم من قصده ان المنهي عنه المقيد عين
المنهي عنه في المطلق فانه يحكم بالتقييد حيث ذهما شيء واحد **تنبيه اعلم** ان حاصل
الكلام في المطلق والمقيد ان نقول لا يخلو اما ان يختلف حكمهما او يتفقان اختلف لم يحمل المطلق
على المقيد اتفاقا وقد قدمنا مثاله وهي ايه الوضوء والتيمم واما ان اتفق حكمهما وهو حيث
الجنس واحد فلا يخلو اما ان يتحد موجبهما او سببهما او يتعدد ان تعدد فلا يخلو اما ان يكونا مثبتين
او منفيين ان كانا مثبتين حمل المطلق على المقيد بيانا لا ناسخا وقيل ناسخ وقيل نسخ ان
تاخر المقيد والصحيح انه بيان لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق ولو كان نسخا لكان التخصيص
نسخا واذن لكان تاخر المطلق نسخا وليس كذلك واما اذا كانا منفيين جميعا عمل بالمطلق والمقيد
جميعا نحو لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا ولا يحمل المطلق على المقيد والعمل بهما ان لا يعتق مكاتبا لا مومنا
ولا كافرا اذ لا وجه للتقييد الا ان يراد بالمقيد عين المطلق كما حققناه انفا هذا ان اتحد موجبهما
واما اذا اختلف موجبهما كالظهار والقتل فهي مسئله الخلاف الذي حكيناه واما اذا كان احدهما مثبتا

والاخر مخففا بموارظاهرت ناعتورقبه لا نعتورقبه كافره فلا اشكال في انه يحمل المطلق على المقيد

نعم تحصل المسله باطرانها **مسله اعلم** ان التخصيص منقسم الى لفظي ومعنوي واللفظي منقسم

الى متصل ومنفصل فالمتصل الشرط والاستثنا والصفه والغايه وبدل البعض والمنفصل هو تخصيص

الكتاب بالكتاب والسنه بالسنه والسنه بالكتاب والعكس وقد ذكرناها مفصله واما المعنوي فهو

العقل والاجماع والقياس والفعل والتقرير وقد ذكرنا ذلك كله وبدانا بالعقلي لانه اقوى الادله

ولم نعتبر الترتيب فيما عداه من المخصصات لتقاربها في القوه **قلنا** وصح تخصيص العموم بالعقل خلافا

لبعضهم **اعلم** ان اكثر العلما تقول بتخصيص عموم الكتاب والسنه بالعقل فنقول ان الصبي والمجنون

غير داخلين في عموم خطاب المكلفين بالعبادات فقصر العموم عن الشمول لاجل دلاله العقل على

ان الصبي والمجنون لا يجوز تكليفهما لعدم العقل مع اتفاقهم على انهما مرادان بالخطاب اذا كملت عقولهما

للاجماع المسلمين على ان الصبي اذا بلغ فالصلوة واجبه عليه لقوله تعالى اقيموا الصلوه ولاجماعهم

على وجوب الصلوه عليه ولا دليل يدل على تجدد امر اخر له لانه لو تجدد امر لوجب سمعه

وان ينقله العلما واما انه خارج عن الخطاب في الحال فلان دليل العقل وقد قال به الاكثر ومنع قوم

من تخصيص عموم الكتاب بالعقل وقالوا ان عمومات الكتاب لم تثبت ادلة الا بالعقل فهو متقدم

فكيف يصح تخصيصها بما هو متقدم عليها وقوم منعوا من ذلك في الكتاب والسنه جميعا لذلك **قلنا**

والرد عليهم لا خلاف بيننا وبينكم ان العقل دليل يوجب العلم كالكتاب والسنه فلما صح تخصيص

العموم بهما صح تخصيصه به ثم يقال لهم اتعلمون بالعقل ان الله سبحانه لم يرد بقوله يا ايها الناس

اعبدوا ربكم دخول المجانين والاطفال ام لا تعلمون ذلك فان قالوا بل نعلم ذلك لكنا لا نسميه تخصيصا

كان خلافهم لفظيا لموافقتهم بالمعنى فنقول لهم ليس للتخصيص معنا الا اخراج بعض ما تناوله العموم

فلا وجه لامتناعكم من تسميته تخصيصا وان قالوا بالثاني فهو فاسد لان الصبي والمجنون

لا يمكنهما فهم المراد لا على جملة ولا على تفصيل وارادة الفهم ممن لا يتمكن منه تكليف ما لا يطاق والله

يتعالى عن ذلك واما قولهم ان دليل العقل متقدم والمخصص لا يتقدم فلا نسلم ذلك بل يكون ان يتقدم

فان **قلت** العقل دليل متقدم والعموم دليل متاخر وليس المتقدم اولى بان يوخذ به من المتاخر

قلت ان دليل العقل دل على قبح ارادة الفهم ممن لا يمكن منه دلالة مطلقه ولم يدل

على قبحها في حال دون حال فوجب التمسك به على الاطلاق والعموم لما كان محتملا للتخصيص ولا يعلم منه

حسن ارادة ما لا يطاق ثبت انه لا يدل على حسنها فوجب تخصيصه **فان قلت** اذا كان من لا يمكن

من فهم المراد بالخطاب لا جملة ولا تفصيلا ليس مخاطبا بالعبادات في الحال فما المراد بقولهم

ان النايم مخاطب في جميع اوقات الصلوه **قلت** ليس مرادهم بذلك انه في تلك الحال مريد منه ان يصلي وهو

نايم وان يزيل النوم عن نفسه لانه لا يمكنه كلا الامرين ولو فصلنا لهم ذلك لابوه فعلمنا ان مرادهم

غير ذلك وقد ذكر قاضي القضاه ان مرادهم بذلك ان سبب الوجوب حاصل فيه لانه قد اختص بسبب

وجوب قضا الصلوه بخلاف المجنون ولهذا نقول ان الحايض مخاطبه بالصيام وقت حيضها لالزمها

قضاؤه بخلاف الصلوه فكذلك نقول في النايم لما لزمه القضا علمنا انه مخاطب بها في حال نومه هكذا ذكره

ابو الحسين وحكاه عن القاضي بالمعنى **قلت** وظاهره مشكل لانه يقتضي ان النايم مخاطب بالصلوه في حال

نومه والحايض مخاطبه بالصيام في وقت حيضها وهذا بعيد فان الحكيم لا يخاطب من لا يفهم

الخطاب حال خطابه ولا يامر بفعل لا يصح من المامور عند الامر واما لزوم القضا فلم يكن لاجل انه كان

مكلفا بالادا فان تكليف الادا لا يجوز من الحكيم بل لان النايم في حال نومه والحايض في حال حيضها كان

لهما لطف في فعل الصلوه والصوم في ذلك الوقت لكن النوم والحيض منعا من ايقاع ذلك اللطف اما الصلوه

فلتعذرها واما الصوم فان الحيض في حكم الضد له لما فاته اياه شرعا فلما منع المانع في تلك الحال وجب

استدراكه حين صح فعله فكان قضا ما فات من المصلحه التي منع المانع من ايقاعها وقت ثبوت اللطفيه

فيها وهو وقت النوم والحيض فحصل بالقضا استدراك تلك المصلحه الفايته في وقت ثبوتها مصلحه ولو

فعله اداء لم يكن فيه من اللطف مثل ما يحصل بفعله قضا لان اللطفيه انما ثبتت له في وقت تعذره

ولم يتجدد في تعذره فكان فعله استدراكا لها لا تجدد مصلحه اخرى في فعله وقت امكانه هذا اقرب

ما يوجه به وجوب قضا الصلوه والصوم اللذين تعذر اداوهما ولا يصح ان يقال انما وجب القضا لان النايم

والحايض كانا مامورين بالصلوه والصوم وقت تعذرهما فان ذلك لا يصح من الحكيم **فان قلت**

فهل يصح فعل الواجب ممن هو غير مامور به وقت فعله **قلت** لا يصح ذلك وان كان الفقير لا يجب عليه الحج واذا

فعله كان ثوابه ثواب الواجب فلو لا انه وجب لما فعله وهل يقتضي وجوبه عليه حال فعله والمعلوم انه ساقط عن الفقير فالجمع

بين الامرين مشكل غايه الاشكال واحسن ما يوجه به ان يقال ان الفقير اذا بلغ الميقات فقد صار

مستطيعا فيجب عليه حينئذ فيصح منه اداوه وسوا احرم من الميقات ام من بيته فانه يتعقب

احرامه ولا يجب الذهاب الى البيت لاجل الاستطاعه فان لم يستطع تحلل فان كان فهذا هو الاولى

في توجيه ذلك **قلنا** وتخصيص السنه بالسنه جايز خلافا لبعضهم **قلت** ولم اقف على

نص المخالف وقد حكى الخلاف ابو الحسين عن قوم واحتج لهم بان النبي صلى الله عليه واله وسلم

نصب مبينا فلا تحتاج سنته الى بيان والتخصيص نوع بيان لما تناوله لفظ العموم فلا يصح ان يدخل

في سنته لانها مبينة **والجواب** ان كونه صلى الله عليه واله مبينا لا يمنع من ان ياتي

بكلام يحتاج الى التبيين لمراده فيه فانه في ذلك مبين كما لو بينه من اول وهله وقد وقع ذلك في نحو قوله

صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السما العشر فهذا عام للقليل والكثير ثم خصصه بقوله صلى الله عليه

واله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فنص ان تخصيص السنه بالسنه جايز وقد احتججنا على

المخالف بان **قلنا كالكتاب بالكتاب** والتخصيص اللفظي انما يكون تخصيصا بشرطين احدهما ان

يتاخر الخاص عن العام الثاني ان لا يتراخى فان تراخى كان نسخا وان تقدم الخاص وتاخر العام كان

العام ناسخا على ما سياتي تفصيله ان شا الله تعالى ولا تحفظ خلافا في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب

فانه اذا جاز ان يعني الله عز وجل بخطابه العام بعض ما تناوله فقط جاز ان يدل لنا على ذلك

بالكتاب كما جاز ان يدلنا بالكتاب على غير ذلك من الاحكام قال ابو الحسين وقد خصص الله سبحانه

[illegible]

[illegible]

عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخصص قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن بقوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم **قلت ولا ينبغي** القطع بهذا التخصيص على اصلنا الا حيث
علم تاخر نزول الخاص على نزول العام **نعم** والهادي عليه السلام لا يحكم بتخصيص قوله ولا
تنكحوا المشركات لانه يمنع من نكاح الكتابيات كما سياتي في كتاب الاحكام **نعم** وكما يجوز تخصيص
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة يجوز تخصيص الكتاب بالسنة كقوله صلى الله عليه واله وسلم الا لا وصية
لوارث فانه عند من منع الوصية للورثة مخصص لعموم قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان
ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين وقوله صلى الله عليه واله القاتل
عمدا لا يرث فانه مخصص لعموم قوله يوصيكم الله في اولادكم ويجوز العكس كقوله صلى الله عليه واله وسلم
لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فانه عموم مخصص بقوله تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان
اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المومنين ونحو ذلك وقد منع الشافعي من تخصيص السنة
بالكتاب لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يصح ان يحتاج كلامه صلى الله عليه واله وسلم الى تبيين
بالقران لانه يخالف الظاهر الاية والتخصيص نوع من البيان **قلنا** ذلك لا يمنع من كونه صلى الله عليه واله
مبينا للناس وتبيينه يصح بما انزل عليه كما يصح بكلامه وقد قال في القران تبيانا لكل شيء فلا وجه للمنع
والله اعلم **مسله** قال الاكثر من العلما ويجوز تخصيص القطعي بالظني وتخصيص عموم
الكتاب بالخبر الاحادي كتخصيص اية المواريث بقوله صلى الله عليه واله وسلم القاتل عمدا لا يرث
وعموم الخبر المتواتر بالخبر الاحادي كتخصيص قوله صلى الله عليه واله وسلم القاتل عمدا لا يرث فيما سقت
السما العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة هذا قول اكثر العلما قال ابن الحاجب وحكاه الايمه
الاربعة يعني ابا حنيفة والشافعي ومالكا وابن حنبل ومنعه بعضهم اي منع من تخصيص القطعي بالظني والخلف
ولا المانعون فمنهم من منعه مطلقا اي سوى خصص قبل الظني بقطعي او لم يخصص وقال عيسى بن ابان
يمنع حيث لم يسبق المخصص الظني مخصص اخر قطعي ويجوز ان قد خصص بقطعي مثال ذلك قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم الاية فانها لما كانت مخصصة بالاجماع على ان الكافر والحربي لا يرث اباه المسلم
قلنا تخصيصها بقوله صلى الله عليه واله وسلم القاتل عمدا لا يرث وان كان احاديا والوجه في ذلك عنده ان
العموم القطعي اذا خصص بقطعي صار مجازا في تناوله ما بقي والمجاز ظني فيصح حينئذ تخصيصه
بالظني بخلاف ما لو لم يخصص او لا بقطعي فانه لا يخصص بظني لانه حقيقة في تناوله الافراد والحقيقة
اذا كانت صريحة متواترة لم يجز ردها بالاخبار المتواترة كما لا يجوز نسخ القطعي بالظني فثبت بذلك انه ان
خصص القطعي بقطعي جاز بعد ذلك ان يخصص بالظني والا يكن قد سبق المخصص الظني مخصص قطعي
فلا جواز لتخصيصه بالظني كما ذكرنا **وقيل ان خصص القطعي بقطعي منفصل** صح تخصيصه
من بعد بالظني وان خصص بمتصل لم يصح تخصيصه بالظني ولو كان ذلك المتصل قطعيا وهذا
هو قول ابي الحسن الكرخي وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني في جواز تخصيص القطعي بالظني والحجة لنا

على جوازه مطلقا وجهان الاول انا نعلم ان دلالة العموم على افراده ما دخل تحته ظنية وليست كالتصريح بكل
فرد مما دخل في العموم وان كان متنه قطعيا فيجوز تخصيصه بالظني وانما قلنا ان دلالة العموم على الافراد
ظنية لانه يجوز اخراج بعض الافراد بالاستثنى ونحوه بالاجماع ولو كانت قطعية لم يصح ذلك كما لو نص على فرد ثم
استثناه فكما لا يصح الاستثنا لاجل النص كان يلزم مثل ذلك في العموم اذا جعلنا شموله بمنزلة النص على فرد فرد
ولانه لو نص على كل فرد تعذر الاستثنى اتفاقا ولو جاء بلفظ عام صح الاستثنا اتفاقا وذلك كاف في الفرق
بين دلالة العموم ودلالة النصوص فيصح ما احتججنا به على الخصم والوجه الثاني ان السلف خصصوا قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وخصصوا قوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم
من الكافر ونحن معاشر الانبيا لا نورث واعترض ذلك بانهم انما اجمعوا على ذلك فالمخصص الاجماع وان
لم يجمعوا على ذلك فلا دليل **قلنا** اجمعوا على حكمها مستندين الى تخصيص العموم بها فيصح الدليل فالوارد
عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس في انه صلى الله عليه واله وسلم لم يجعل لها سكنا ولا نفقة لما كان
تخصيصا العموم قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولذلك قال عمر كيف نترك كتاب ربنا لقول
امراة **قلنا** انما تركه لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت قالوا العام قطعي والخبر
ظني فلا سبيل الى القطع **قلنا** القطعي متنه لا دلالته فظنية كما قررنا **احتج** الباقلاني بان
كليهما قطعي من وجه فالعموم في متنه والاحادي في وجوب العمل به فوجب التوقف **قلنا** الجمع بين
العمل بالعموم وتخصصه اولى من ابطال المخصص فيصح ما قلناه وهذا **فرع** متفرع على هذه المسله
وهو انه **يجوز العكس اتفاقا** وهو تخصيص الظني بالقطعي اتفاقا ومثال ذلك تخصيص قوله تعالى وامراة مومنة
ان وهبت نفسها للنبي بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ونحو ذلك حيث عرفنا
تاخر الاية عن الخبر **مسله قال ابو هاشم والاكثر من الفريقين ويصح التخصيص بالقياس** وحكاه ابن الحاجب
عن الايمة الاربعة وهو قول ابي الحسين وقال ابو علي الجبائي ثم ابو هاشم في قديم قوليه **وبعض الفقها**
لا يصح التخصيص به مطلقا وقال ابو العباس بن سريج انه يصح **بالقياس الجلي لا** بالقياس الخفي وسياتي
تفسيرهما وقال ابو الحسن الكرخي **ان خص** العموم القطعي قبل تخصيصه بالقياس بمنفصل **جاز** تخصيصه بالقياس
بعد ذلك **والا فلا** وقال عيسى **بن ابان** كما اذا كان العموم المخصص بالقياس قطعيا لم يجز تخصيصه بالقياس
الا بعد ان يسبقه مخصص قطعي وقيل ان كان الاصل في القياس خارجا من العموم صح تخصيصه به والا فلا
قلت مثاله ان يقول الشارع لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلا ثم يقول بيعوا الحديد
كيف شيتم فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع وذلك يحصل به التخصيص لعموم اللفظ الاول
وقال ابن الحاجب ان كان الاصل في القياس مخرجا من العموم او كانت العلة منصوصة او مجمعا عليها
صح التخصيص به لان القياس في هذه الصورة كالنص وقد صح التخصيص بالنص فيصح بما هو في حكمه
وهو هذا القياس وان لم يكن الاصل مخرجا او كانت العلة مستنبطة فالمعتبر القراين في الوقايع
فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا فعموم الخبر وتوقف الجويني والباقلاني في جواز التخصيص

بالقياس مطلقا والحجة لنا على صحة ما قاله الجمهور من جواز تخصيصه بالقياس مطلقا ان دليل وجوب العمل
به اي بالقياس يصح كما سياتي تحقيقه فان الحجة على ذلك اجماع الصحابة وغير ذلك من الادلة في وجوب طريق العمل
بالقياس كطريق وجوب العمل بالعموم فجاز تخصيصه به وبوجه ذلك ان الصحابة اختلفوا في تعيين سهم الجد
في مسايل وكل واحد منهم بنا مذهبه على قياس لا على نص وكل واحد من تلك القياسات مخصص لعموم اية الكلالة
وهي قوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
الى اخرها فقال علي عليه السلام وابن مسعود ان الجد مع الاخت عصبة لعموم قوله تعالى فلها نصف ما ترك
فحكم بان لها النصف من مال كل اخ مات ولا ولد له وقال زيد بن ثابت بل الجد يقاسم الاخوات الى الثلث
فان نقصته المقاسمة عنه رد الى الثلث قياسا لحاله مع الاخت على حاله مع الاخوة على راي ابن مسعود والشافعي
وابي يوسف ومحمد والليث ومالك فهذا القياس مخصص لعموم قوله تعالى ان امرؤ هلك الاية وقال ابو بكر
في جد واخ لاب وام ان المال كله للجد قياسا على الاب وهذا القياس ايضا مخصص لعموم الاية ولذلك صور
كثيرة مبنية على قياسات كلها مخصصة لعموم الاية فكان ذلك كالاجماع منهم على صحة التخصيص بالقياس
احتج ابو علي ومن وافقه انه لو صح التخصيص به والعموم كالنص والقياس
دون النص لزم جواز العمل بالاضعف ورفض الاقوى وذلك بالاتفاق لا يجوز **قلنا** قد بينا ان دلالة
العموم على الافراد ليست نصوصا وانما هي ظاهرة فلم تكن دلالته اقوى من دلالة القياس قالوا بل القياس
اضعف لان الخبر انما يجتهد منه في امرين وهما العدالة والدلالة ويجتهد في القياس في ستة امور
وهي حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي الامرين الاولين
ايضا ان كان الاصل خبرا **قلنا** وكذلك يضعف الخبر بامور وهي احتماله للكذب والكفر
والفسق والخطا والتجوز والنسخ بخلاف دلالة القياس **قلت لكن هذه** المعارضة
تلزم في القياس ايضا حيث الاصل خبر فالاولى اعتماد ما ذكرناه من ان القياس طريق شرعي كالخبر
الاحادي ولا مزية لاحدهما في قوة الظن فان التخصيص به يحصل به العمل بالعموم والقياس
جميعا دون منعه ابطال احدهما والجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما ولانا قد جوزنا تخصيص
عموم الكتاب بالسنة ولا شك في ان السنة الاحادية اضعف نقلا قالوا اخره معاذ على السنة
وصوبه صلى الله عليه واله وسلم وفي التخصيص به مخالفة لذلك **قلنا** وكذلك الاحادي متاخر عن المتواتر
وقد صح التخصيص به بما قدمنا **احتج** ابن سريج بان القياس الجلي في قوة اثار الظن كالنص
به بخلاف الخفي **والجواب** ما قدمنا من ان دلالة العموم ظنية فجازت معارضتها بالظني **احتج** ابو الحسن الكرخي وعيسى بن ابان بما تقدم في تخصيص القطعي بالظني واظن ان خلافهما انما هو في
تخصيص العموم القطعي بالقياس الظني **والجواب** ما قدمنا **واحتج** الذي جوز بالقياس
بشرط كون الاصل خارجا من العموم بمثل ما يحتج به ابن الحاجب وهو انه اذا كان الاصل في
القياس مخصصا لذلك العموم كان فرعه كالمخرج من العموم بذلك النص قال ابن الحاجب وكذا اذا
لم يكن الاصل مخصصا لذلك العموم وكانت العلة منصوصة او مجمعا عليها كان القياس
كالنص الخاص في تخصيصه العموم حسنا للجمع بين الدليلين وتقاربهما في القوة بخلاف ما اذا لم يكن
الاصل مخصصا لذلك العموم ولم تكن العلة منصوصة ولا مجمعا عليها بل مستنبطة فان مجرد القياس لا
يقوى لمعارضة ظاهر العموم الا مع مرجح له خاص فيكون بذلك المرجح قريبا من النص فيصح التخصيص
به مع ذلك المرجح فان لم يحصل وجه ترجيح فعموم الخبر اولى من القياس لضعف القياس حسبما تقدم
والجواب ما مر ان القياس كالخبر الاحادي اذ طريق كون كل واحد منهما حجة الاجماع **تنبيه**
اعلم ان هذه المسالة اعني صحة تخصيص العموم بالقياس ونحوها قطعية عندنا قلنا في ان ادلتها وان كانت
ظنية فوجوب العمل بالراجح من الامارات قطعي فكانت قطعية لذلك وقال قوم بل هي ظنية لان الدليل
الخاص بها ظني **قلت وهكذا الكلام في الاحكام**
الظنية كلها فانها عندنا معلومة من جهة ان وجوب العمل بالظن في مثل ذلك معلوم قطعا غير مظنون
وظنية من جهة كون الدليل عليها الخاص ظنيا **مسالة قال اصحابنا** ويصح التخصيص
بالاجماع ولا احفظ فيه خلافا الا لمن لم يجعل الاجماع حجة واما الجمهور فيوجبون التخصيص
به اذ هو دليل قطعي واذا صح تخصيص القطعي بالظني فبالقطعي اولى وسياتي الكلام في كونه قطعيا
ام ظنيا ومثاله تخصيص اية القذف باجماعهم على تنصيف حد العبد القاذف قال ابو هاشم وابو علي
وقد تقدم قول الشافعي ويصح التخصيص بقول الصحابي اذ هو حجة عنده وقال اهل المذهب والاكثر
ويتاخر قوله قول الصحابي ليس بحجة كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **مسالة قال الاكثر** من الاصوليين وكل عموم فانه يجوز تخصيصه حتى لا يبقى من احاد الداخلين فيه الا واحد
تحته ثلثه بل يجوز اخراجها حتى لا يبقى الا واحد وقال ابو بكر القفال لا بد من بقايها اي بقا ثلثه
فما عدا الاستفهام والمجازاة وهي الفاظ الجمع وكل واجمعون ونحوها من الفاظ العموم فلا بد عنده
من بقا ثلثه داخله تحته بعد التخصيص واما في الاستفهام والمجازاة فيجوز حتى لا يبقا الا واحد
وقال صاحب الجوهرة لا بد من بقا ثلثه في جميع الفاظ العموم الا صيغة الجمع فيجوز تخصيصه حتى لا يبقى
الا واحد داخل تحته قال وليس ذلك بالوضع الاصلي بل بالشرع نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم ابن مسعود وقال كثير من الاصوليين لا يصح التخصيص
الا مع بقا جمع يقرب من مدلول العموم حكاه ابن الحاجب وقال ابو الحسين لا يجوز التخصيص
للعموم الا مع بقا كثرة داخله تحته وان لم يعلم قدرها الا ان يستعمل في الواحد على سبيل
التعظيم والابانة بان ذلك الواحد يجري مجرى الكثير وقيل يجوز حتى لا يبقى الا اثنان واختار
ابن الحاجب ان التخصيص بالاستثنا والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين
وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين فقط وهم
ثلاثه وبالمنفصل في غير محصور او في العدد الكثير يجوز حيث بقي ما يقرب من مدلوله فقط مثال
ذلك اكرم من جاءك ثم يقول لا تكرم زيدا ولا عمرا ولا خالدا ويذكر اشخاصا كثيرة فلا يجوز
ذلك الا حيث يعتبر انه قد بقي من يعتد به ما يقرب من مدلول العموم لو لم يخرج منه شي وهو ما

يعرف

النصف فهذا حاصل الخلاف في هذه المسئلة والصحيح عندنا هو القول الاول لوجهين احدهما

حيث قلنا في الرد عليهم جميعا انه اذا جاز التخصيص وهو اخراج بعض ما وضع له لفظ العموم

استوا اخراج القليل واخراج الكثير اذ لا وجه يقتضي الفرق بينهما والعموم في كلتا الحالتين مستعمل

في دون القدر الذي وضع له فاذا كان في الحالتين مخالفا لما وضع له فلا وجه يقتضي الفرق بين

مخالفة ومخالفة فيهما تقتضي بعد لوله الوجه الثاني انه قد وقع في قوله تعالى حرمنا عليهم شحومهما

الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ولم يبق تحت العموم الا نوع واحد وكذلك قوله

تعالى الذين قال لهم الناس واراد نعيما قال الشاعر شحم الكلاه وهو

انا وما اغنى سواي ۞ وكقول عمر بن الخطاب وقد انفذ الى سعد بن ابي وقاص القعقاع مع الف

فارس قد انفذت اليك الفي رجل فوصفه بانه الف واذا جاز ذكر في الفاظ العدد فجوازه في الفاظ

العموم اولى وكذلك اتفق الناس على حسن قول القايل اكرم الناس الا الجهال ولا شك في ان الخارج

هنا اكثر من الباقي والوجه لما اعتل به ابو الحسين وابن الحاجب من ان الاستثنا يصح ان يخرج به

الاكثر دون سابر المخصصات وكذلك قولهما يجوز مع قصد التعظيم دون غيره احتج

القفال بان الاستفهام والمجاز ليس فيهما معنى الجمع بل جاريان مجرى اسم الجنس الذي يطلق على

القليل والكثير كالما والطعام ونحو ذلك وما عداهما فهو اما جمع او ما في معناه وقد قدمنا ان اقل

الجمع ثلثة واقل احوال العموم ان يكون كالجمع فيكون اقل ما يبقى منه ثلثة كالجمع قلنا ان الجمع

موضوع للثلثة فصاعدا فلا يطلق على دونها بخلاف العموم فليس كذلك الا ترى ان قول

القايل كل من عندي فهو لفلان عموم والكلام صحيح ولو لم يكن عنده الا درهم واحد

وكذلك لو قال اكرم كل الرجال الذين في الدار الا بني تميم وليس فيها الا رجل واحد من غير

بني تميم مع كون اللفظ عاما باتفاق والعبارة صحيحة واحتج صاحب الجوهرة بحجة القفال

اعني ان العموم جار مجرى الجمع واقله ثلثة واما لفظ الجمع فخرج من ذلك بدليل خاص وهو ما قدمنا

والجواب ما مر واما الجمع فذكر ان القياس فيه ما ذكره في العموم من وجوب

بقا الثلثة فاكثر لكنه خصه دليل شرعي وهو جواز اطلاقه على الواحد في قوله تعالى الذين يقيمون الصلوه

ويوتون الزكوه وهم راكعون والمراد علي عليه السلام وحده وكذلك قوله تعالى الذين قال لهم

الناس والمراد نعيم احتج الذين قالوا لا بد من بقا ما يقرب من مدلوله بان قايلا لو قال

قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة لا غير عد لاغيا وكان كلاما فاسدا وكذلك

لو قال اكلت كل رمانة ولم ياكل الا ثلاثا وكذلك لو قال كل من دخل داري او من اكل طعامي

فعلت له كذا وفسره بثلثة عد لاغيا ايضا قلنا انما يعد لاغيا حيث لم يذكر المخصص واما

مع ذكر المخصص فلا يلزم ذلك الا ترى انه لو قال قتلت كل من في المدينة غير لابسي البياض

وكان اهلها لابسي البياض الا ثلثة لم يعد لاغيا اصلا وكذلك ما اشبهه مسئلة

قال اهل المذهب كابي طالب وابي الحسين ووافقهم القاضي

يريد ما كان على الظهر والجنوب والحوايا المباعر من الامعا وما اختلط بعظم شحم الالية مت

والشافعي ويقطع بانه يجوز التخصيص بفعله صلى الله عليه واله وسلم

كما لو قال صلى الله عليه واله وسلم الوصال حرام ثم واصل او قال استقبال القبلة بالبول حرام ثم استقبل

فان فعله صلى الله عليه واله وسلم يكون تخصيصا لهذا العموم حيث تاخر من غير تراخي وقال ابو الحسن

الكرخي بل يدل على تخصيصه وحده اذ فعله لا يتعداه الا لدليل قلنا بل هو حجة لنا لقوله تعالى

واتبعوه لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه فلما امرنا باتباعه والتاسي به في افعاله كان كخطاب

لنا واذ قد ثبت انه وامته سوا في الشرع الا ما خص به وذلك في نحو اقيموا الصلوه ولله على الناس

حج البيت فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونحو ذلك كثير قال اصحابنا ويصح التخصيص بالتقرير الواقع

منه صلى الله عليه وسلم كالفعل مثاله ان ينهى صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة ببول او غايط ثم

يرى من يستقبلها فلا ينهاه فانه يكون تخصيصا لذلك الفاعل فان تبينت علته حمل عليه موافقه بالقياس

او بقوله صلى الله عليه واله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعه وان لم تتبين علته قال ابن الحاجب فالمختار

انه لا يتعدى لتعذر دليله وقيل بل يتعدى اذ لا دليل على الفرق قلت وهذا قول

الجمهور وبعضهم لا يجيز التخصيص به اذ لا ظاهر له قلنا سكوته صلى الله عليه وسلم دليل الجواز

اذ لا يجوز منه السكوت على محظور قلت انما يكون تقريره حجة بشروط ستاتي في باب الاخبار ان شاء الله

هذا الفن قال اصحابنا ويصح تخصيص العموم بالمفهوم ان قلنا به كالمنطوق قال ابن الحاجب مثاله ان يقول

صلى الله عليه وسلم في الانعام الزكوه ثم يقول في الغنم السايمة زكوه فيخصص به جمعا بين الدليلين فان

قيل العام اقوى فلا يعارضه المفهوم قلنا اذا كان ماخوذا به فالجمع بين الدليلين اولى

كغيره مسئلة معارضة قال الاكثر ولا يجوز ان يخصص العموم بسببه كقوله

صلى الله عليه واله وسلم حين سيل عن بير بضاعة خلق الما طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه

او ريحه فان ذلك لا يقصر على سببه وهو بير بضاعة وكقوله صلى الله عليه وسلم حين سيل عن شاة ميمونة

وقد ماتت هل ينتفع باهابها فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فان ذلك لا يخصص بسببه وهي شاة ميمونة

اي لا يقصر عليه وقال بعض الشافعيه بل يقصر عليه الا لدليل والحجه لنا ان الدليل انما

هو اللفظ لا السبب واللفظ عام فلا تخرجه خصوصية السبب عن عمومه وايضا فان الصحابه استدلوا باية

السرقه على قطع كل سارق وهي نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على خلاف في ذلك واية وايضا

فان اية الظهار نزلت في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية او غيره على الخلاف ولم يقصروا

على سببهما قالوا لو كان على عمومه لجاز ان يخصص السبب بالاجتهاد فيجوز اخراج بير بضاعة عن عموم

خلق الما طهورا او شاة ميمونة عن ايما اهاب دبغ فقد طهر فيحكم بنجاستهما دون غيرها قلنا

السبب اخص بالمنع من اخراجه من العموم للقطع بدخوله فلم يقو الاجتهاد على اخراجه مع ان ابا حنيفة قد اخرج

المستفرشه في قول عبد الله بن زمعه عن عموم قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فلم يلحق ولدها

بصاحب فراشها وزوجها في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعه هو اخي وابن وليدة ابي ولد

على فراشه فاخرج الامة من عموم الولد للفراش وهو وارد في الامة المستفرشه ولم يمنع

عبارة المنتهى وشروحه ما معناه ان اللفظ للتخصيص فعل الرسول ... خلاف العموم مثل ان يقول الوصال ... او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة ... على كل مسلم ثم يفعل ذلك ... فيعلم انه ... اتباع الامة له ... وان كان بدليل خاص ... والمختار ان ذلك الدليل ... والله اعلم

بضاعه بالضم والكسر بير بالمدينه م قاموس

صوابه عبد بن زمعه

احراجه بالاجتهاد قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فايده وقد عنيت بنقله الرواه والايمه **قلنا**
فايدته منع تخصصه ومعرفة الاسباب قالوا لو قال رجل لاخر تغد عندي
فقال والله لا تغديت لم يعم فلا يحنث بالتغدي عند غيره **قلنا** القرينه كشفت عن مراده قالوا
لو عم الوارد في سبب خاص لم يكن اللفظ مطابقا للمعنى **قلنا** بل طابق وزاد قالوا لو عم لكان عمومه
تحكما باحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصيه **قلت** الى دوا نا لو لم نقصر
على شبهه بل جعلناه متناولا لشبهه ولكل امثاله لكنا قد جعلنا لفظ العموم يتناول بعض ما وضع
له بالنص وهو السبب وما عداه يتناوله بالظاهر وهذا لا يتضح على وجه الحقيقه بل على وجه التجوز
وهذا التجوز لم يعهد في المجازات اعني كون اللفظه الواحده تتناول بعض مدلولها نصا وبعضه
تجوزا ولا شبه له يلحق به فكان الحكم بعمومه مجازا تحكما ضرورة اي لا مقتضي لصحته من وجوه التجوز
توجب قصره على شبهه **قلنا** النص اجي خارج بقرينه اي لم نجعل لفظ العموم نصا على السبب بل
هو وامثاله سوا في تناول العموم اياه وانما منعنا اخراجه بقرينه امر غير اللفظ وهو كونه المقصود
بالاثبات كلا ان العموم في حقه نص فصح ما قلناه **تنبيه** فاما جواب السائل غير المستقل دونه
فانه تابع للسوال في عمومه اتفاقا مثاله قول القايل يجزي في الهدي الجذع من المعز فيقول المجيب
لا يجزي عام كالسوال والله اعلم ومثله ما روي انه صلى الله عليه وسلم سيل عن بيع الرطب بالتمر
فقال صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا **مسله قال اهل
المذهب** وهم ابو طالب وابو الحسين وابو الحسن الكرخي ولا يصح ان يخصص الخبر بمذهب
راويه وهو اخير قولي الشافعي وقالت الحنفيه والحنابله بل يخصص به ومثله روى الحاكم عن الشافعي
ومثاله ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من بدل دينه فاقتلوه وكان
يرى ان ذلك في حق الرجال دون النسا فعند الجمهور ان العموم لا يخصص بمذهب راويه بل يبقى على عمومه
فتقتل المراه المرتده لدخولها في العموم واحتج المخالف بان مذهب الصحابي حجه لقوله صلى الله
عليه واله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **قلنا اراد في الفتوى** اذ كل
كل مجتهد مصيب لا الروات لا يصح اختلافهم بل من سبق لحقه فهو حجه على الباقين والمعلوم
انهم اختلفوا وتناظروا حتى قال ابن عباس ومن باهلني باهلته قالوا اذا قال قولا استلزم
ان يكون له دليل والا كان فاسقا واذا قطعنا بالدليل كان مخصصا **قلنا** انما يستلزم دليلا
في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ما يذهب اليه في تخصيص الحديث ظنيا لبينه **قلنا**
ولو كان قطعيا لبينه واذا لم يكشف عن غيره نبطل ما زعموه ومن ثم قلنا ان تاويله مذهب له
وليس برواية فلا يلزم اتباعه لانه ليس بحجه لما قدمنا **مسله ولا يصح تخصيص العموم
بالعاده** عند الجمهور من المعتزله والاشعريه خلافا للحنفيه فزعمت انه يصح التخصيص بذلك
مثل ان يقول صلى الله عليه واله وسلم حرمت الربا في الطعام والمخاطبون عادتهم تناول
البر فقط اعني انه طعامهم لا غير فزعموا ان الربا حينئذ انما يحرم في البر لانه الذي يتناوله لفظ

اراد بالنص ما قالوا من ان العموم نص في السبب والمعنى ان كون العموم نصا في السبب ليس ماخوذا من ظاهر اللفظ حتى يلزم ما ذكروا من التجوز الذي لم يعهد وانما هو ماخوذ من امر خارج كما ذكره وهو كونه المقصود بالاثبات ه

الطعام لاجل عادتهم **قلنا** في الرد عليهم ان صار لفظ الطعام حقيقة فيه اي في البر فلا عموم
حينئذ وان لا يصر حقيقة فيه وجب بل خ غيره فلا تخصيص باعتياده اكله قالوا لو قال
لعبده اشتر لحما والعاده تناول لحم الضان لم يفهم سواه **قلنا** تلك قرينة في المطلق وكلامنا انما
هو في العموم **مسله** ولا يخصص عموم بتقدير ما اضمر في المعطوف مع العام المعطوف عليه
عند الجمهور خلافا للحنفيه وذلك كقوله صلى الله عليه واله وسلم الا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد
في عهده فالتقدير هنا لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر حربي فكذلك يقدر في المعطوف عليه كما قدر في
المعطوف فيقتل المسلم بالذمي عندهم لاجل ذلك التقدير الذي خصص العموم والصحيح ما ذهب
اليه الجمهور من انه لا تخصيص بذلك وانه لا يلزم ان يقدر في المعطوف عليه مثل ما قدر في المعطوف
اذ لا وجه يقتضيه ولا دليل يدل عليه ومن ثم **قلنا** لا نسلم لزوم تقديره في المعطوف عليه وان
قدر في المعطوف اذ لا دليل يوجب ذلك سلمنا ان ثم دليلا يوجب ان يكون المعطوف عليه كالمعطوف فيما
يقدر فيه فلا نسلم تقدير شي هنا في المعطوف بل المراد ولا ذو عهد ما دام في عهده تحريما لخرم العهد
فقط ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكروه من وجوب التقدير ولزوم التخصيص به قالوا لو لم يلزم ان يستوي
المعطوف والمعطوف عليه في المقدرات لزم في قول القايل لا تقتلوا اليهود بالحديد والمعلوم انه يجب
التقدير هنا وكذلك فيما ذكرناه **قلنا** انما لزم هنا للقرينه وهي كون النصارى ممن تقتل كفرهم كاليهود
وعدم التقدير يستلزم الا يقتلوا بوجه من الوجوه وهو خلاف المشروع فوجب التقدير في النهي عن قتلهم
مثل ما ظهر في النهي عن قتل اليهود تقريرا لما علم انه مشروع في حقهم من ان حكمهم حكم اليهود اذ لو لم يعلم ذلك
من قبل النهي لم يلزم فيه وجوب ذلك التقدير فافهم ذلك قالوا لو لم يقدر ولا ذو عهد في عهده بكافر
لكان قوله صلى الله عليه واله وسلم في عهده حشوا لا فايده فيه لان قوله ولا ذو عهد يحصل به هذا المعنى
كاملا فلا يحتاج الى قوله في عهده لانها اذا كانت مدة العهد قد انقضت فليس بذي عهد حينئذ
وكلامه صلى الله عليه واله وسلم يبعد من الحشو والعبث فيجب التقدير فرارا من ذلك **قلنا** لا نسلم ان قوله
صلى الله عليه واله وسلم ولا ذو عهد يغني عن قوله في عهده لان قوله ذو عهد يصح اطلاقه على
من قد عقد له عهد في وقت من الاوقات سوا كان وقت العهد باقيا ام قد انقضى فانه نكرة مطلقة
الا ترى انه صلى الله عليه واله وسلم لو قال لا يقتل ذو عهد احتمل ان يريد النهي عن قتل من له عهد عند
القتل واحتمل ان يريد من قد عقد له عهد في وقت من الاوقات فاذا قال في عهده ارتفع به هذا
الاحتمال فظهرت فايدته لذلك **مسله قال الاكثر من الاصوليين** تخصيص
الخبر جايز كالامر وقيل لا يصح الا في الانشاءات كالاوامر والنواهي اذ لا تحتمل صدقا ولا كذبا بخلاف
الخبر فانه يحتملهما فاطلاق العموم يقتضي الاخبار عن كل ما تناوله والتخصيص يكذب ذلك فيستلزم
الكذب في احدهما اما في العموم او فيما عارضه فلم يصح تخصيصه والقايل بهذا القول هو
والحجة لنا عليهم ان التخصيص تفسير لمراد المتكلم بالعموم فجاز وقد
بينا انه يجوز ان يراد بالعموم بعض ما وضع له تجوزا فلا يكون كذبا وقد وقع ذلك في قوله تعالى

ولا النصارى اي لا تقتلوا ولا النصارى بالحديد ع

وادنت من كرب والمعلوم انها لم تؤت من السموات والقمر وغيرهما شيئا فهو خبر عمومه مخصص بالعقل
وكذلك قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالاستثناء تخصيص لعموم الخبر وما فوقهم
انه يكون النطق بالعموم في الخبر كذبا فمردود بما سيأتي من ان الحكم انما يثبت بعد تخصيص العموم لا قبله فلا كذب
حينئذ وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله الموفق

مسئلة قال الاكثر من الاصوليين

ويقطع بان ذكر حكم الجملة لا تخصصه ذكره لبعضها وقال ابو ثور بل تخصصه وهذا هو الذي تضمنه
ابن الحاجب حيث حكى عن الجمهور انه اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور **مثاله** قوله تعالى
وللمطلقات متاع بالمعروف قال اراد به التي لم يسم لها ولم تمس لقوله تعالى في اية اخرى ومتعوهن
فالضمير عائد على المطلقات والمتعة انما هي مفروضة في التي لم يسم لها مهرا ولم يدخل بها الزوج فلما
كانت مفروضة للتي لم يسم لها ولم تمس والضمير عائد الى المطلقات جملة الممسوسة والمسمى لها وغيرها
وكان الحكم المنسوب الى الضمير وهو المتعة مختص بالتي لم يسم لها ولم تمس علمنا ان العموم الذي عاد
اليه الضمير لم يرد به ظاهره بل انما تناول ما تناوله الضمير والضمير انما تناول من لم يسم لها ولم تمس
فصار لفظ العموم مخصصا بذكر الحكم لبعضه على هذا التحقيق هذا تلخيص ما ذهب اليه ابو ثور
في هذه المسئلة والصحيح قول الجمهور ومن ثم قلنا لا نسلم ان ذكر الحكم في اخر الجملة لبعض من
نسب اليه في اولها يوجب تخصيص عمومها وان المراد بالعموم ذلك البعض اذ لا يمتنع تعليق الحكم
بالجملة ثم يذكر لبعضها تأكيدا لا تخصيصا فنقول ان قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف يقتضي
وجوب متعة بجملة لكل مطلقة ممسوسة او غير ممسوسة مسمى لها ام غير مسمى لها وقوله تعالى سواء قبل ذلك او
بعد ذلك ومتعوهن يخص التي لم يسم لها ولم تمس تأكيدا لما ثبت في اول الجملة من ايجاب المتعة فلا
يوجب تخصيص العموم المتقدم اذ لا تنافي بين ذكر الحكم للجميع ثم ذكره للبعض تأكيدا لثبوته لذلك
والتخصيص انما يلزم مع التنافي وكذلك ذكر ابو ثور في قوله صلى الله عليه وآله وسلم في شاة ميمونة دباغها
طهورها انه مخصص لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر فجعله مخصوصا بشاة
ميمونة دون غيرها من الميتات لكون الضمير في قوله صلى الله عليه وآله وسلم دباغها طهورها
عائد الى شاة ميمونة فقط وهذا عندنا لا يصح لما قدمنا من فقد التنافي والتخصيص متفرع على التنافي
وضابط ذلك ما ذكره ابن الحاجب من انه اذا وافق حكم الخاص حكم العام فهو محل الخلاف بيننا وبين
ابي ثور هل يكون ذلك تخصيصا للعام ام لا حجة ابي ثور انه قد ثبت ان المفهوم يخصص به العام
كالمنطوق ومفهوم الخاص ينافي ايجابه بخلافه فقوله صلى الله عليه وآله وسلم في شاة ميمونة دباغها
طهورها يقتضي ان ما عدا شاة ميمونة قد باغها لا يطهره كما ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم في السائمة
من الغنم زكوة يقتضي ان ما عدا السائمة لا زكوة فيها واذا اقتضى ذلك لزم تخصيصه لقوله صلى الله
عليه وآله وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر **والجواب** ان هذا من باب مفهوم اللقب
ومفهوم اللقب لا يؤخذ به بوجه من الوجوه كما سيأتي تحقيقه في باب مفهوم الخطاب ان شاء الله تعالى

مسئلة قال القاضي والجمهور من اصحابنا ونقطع ان

عود الضمير الى بعض العموم لا يقتضي تخصيصه كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن الى قوله الا ان يعفون فلا يقتضي ان المراد بالنساء في اولها من يمكن العفو منها فقط
دون الصغيرة والمجنونة بل هو على عمومه وقال الجويني بل يقتضي تخصيص ما عاد اليه وتوقف
ابو الحسين ومثل هذه الاية قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل
الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك انما يتأتى في الرجعية فهل يقتضي
ان المراد بالنساء في اولها الرجعيات دون البوائن فيه الخلاف وكذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك وهذا لا يتأتى في البوائن فهل يقتضي ان المراد
بالمطلقات في اولها الرجعيات دون البوائن فيه هذا الخلاف المذكور وضابط ذلك ان يتعقب
العموم تقييد باستثناء او صفة او شرط لا يتأتى ذلك التقييد الا في بعض ما تناوله ذلك العموم لا جميعه
فهل يقتضي تخصيص ذلك العموم اي يكشف عن كون المراد بالعموم ذلك المقيد فقط لا غيره فيه الاقوال
الثلثة والصحيح ما اختاره القاضي والجمهور وقد اوضحنا ذلك بان قلنا لا يجب ان يحمل على
على التخصيص الا حيث ثم تنافي او ما يجري مجراه ولا تنافي هنا بين هذه العمومات المذكورة وبين
التقييد لبعض مدلولها لجواز ان يختص بعض مدلول العموم بحكم يخصه دون البعض الاخر ولا تنافي
في ذلك حجة الجويني ان الضمير عائد الى العموم حتى كانه قال الا ان يعفو النساء والمعلوم انه لو
ظهر ذلك كان المقصود بالنساء البوالغ العاقلات فكذلك مع الاضمار اذ الضمير كناية عن المظهر
المتقدم **قلنا** لا نسلم انه لو ظهر ذلك كان لفظ النساء فيه هو لفظ النساء المتقدم بعينه بل
غيره فلا يكون ذلك تخصيصا له اذ يكون تقديره الا ان يعفوا النساء البوالغ العاقلات من النساء
المتقدم ذكرهن فكما ان اظهار هذا لا يقتضي تخصيص العموم المتقدم كذلك الضمير وهذا واضح كما ترى لا يقال
ان من حق الكناية ان تعود الى المذكور اولا والمذكور اولا هو العام لا الخاص لانا نقول بل من حقها ان تعود
اليه او الى ما يدل عليه ولا شك ان العموم يدل على البعض كما يدل ذكر الميراث في قوله تعالى ولابويه
لكل واحد منهما السدس على ان ثم موروثا يعود الضمير اليه ومن ثم صح الاضمار وان لم يتقدم تصريح
بما يعود اليه فكذلك العموم بان يدل على البعض الذي يصح منه العفو من النساء اولى واحرى فصح عود
الضمير اليه كما لو اظهر فهذا واضح كما ترى حجة اهل الوقف ان الظاهر في اللفظ المتقدم العموم
والظاهر في الضمير العائد اليه الخصوص ولا مرجح للاخذ باحد الظاهرين دون الاخر فوجب الوقف
قلنا في تبقية العموم على عمومه والخصوص على خصوصه اقامة لمجموع الدليلين وتجنب
لابطال العموم فكان اولى فهذا الذي يترجح لنا في المسئلة والله اعلم **مسئلة** ولا يقع تعارض
العمومين في قطعي كمسائل اصول الدين التي يستدل عليها بالسمع كالوعد والوعيد ومسئلة الشفاعة
ونحو ذلك من القطعيات لانه يؤدي الى تكاذبهما والنسخ في نحو ذلك لا يصح كما سيأتي ويتعارضان في
الاجتهادي اي الظني عند الجمهور وقال ابو الحسين لا يقع ايضا التعارض في الظنيات بل لا بد من
مرجح لاحدهما بوجه من الوجوه وسيأتي تحقيق ما ذكرنا وابطال ما زعمه ومن القول بصحة التعارض

بين الامارتين لا ينبغي ابطالهما جميعا اذ لم يمكن العمل باحدهما فيرجع الى الترجيح لاحدهما باحد
الوجوه التي سنذكرها في الالواح ان شاء الله تعالى قال السيد ابو طالب واكثر الفقهاء فان تعذر الترجيح
لاحدهما بوجه من الوجوه اطرحا واخذ في الحادثة بغيرهما من الادلة السمعية ان وجد غيرهما طريق
سمعي والا رجع فيها الى العقل وقال القاضي عبد الجبار بل يثبت التخيير بينهما مثال ذلك ما ورد في المسح على
الخفين وغسل القدمين فان الامارات المقتضية لتعيين الغسل والمقتضية لجواز المسح متعارضة ولا
ترجيح لبعضها عند كثير من العلماء فاوجبوا التخيير بين الغسل والمسح لاجل تعارض الامارات فقالوا ان المكلف
مخير في الاخذ بايهما شاء قلنا التخيير بين الشيئين يفتقر الى دليل يقتضيه من تصريح به او صيغة مخصوصة
كقوله تعالى في الكفارة اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة بلفظ او موضوع للتخيير
فاقتضاه والتصريح به نحو ان يقول الشارع للمكلف انت مخير بين كذا وكذا وما في معنى ذلك ولا
شك في ان التعارض ليس بصيغة تخيير ولا تصريح بتخيير **حجة اهل التخيير** انه اذا
وقع التعارض لم يرجح احدهما باي وجه قطعنا بان احدهما ناسخ للاخر وانه يجب العمل به وكل واحد
منهما يجوز فيه ذلك فلا وجه لابطالهما جميعا مع تيقن صحة احدهما ولا يمكن العمل بهما جميعا واذا لم يجز
ابطالهما جميعا ولا العمل بهما ولا وجه لتخصيص احدهما بان يعمل به دون الاخر اذ لا مرجح لزم
وجوب العمل باحدهما لا بعينه وهذا هو معنى التخيير **والجواب** انه اذا خير هنا كان
في حكم من خير بين صحيح وباطل او بين فعل واجب ومحرم لاجل تيقنه ان احدهما باطل من غير
تردد والتخيير بين ما هذا حاله لا يصح اتفاقا فبطل ما زعموه وسنذكر زيادة على ذلك في باب التعارض
ان شاء الله تعالى **مسئلة قال اهل المذهب** كابي طالب وابي الحسين ووافقهم القاضي
واذا تعارض العام والخاص عمل بالمتاخر منهما ان علم تاخره لكن اذا كان المتاخر هو العام كان
ناسخا للخاص ويجب ان يتراخى عنه وقتا يتسع للعمل بالخاص ويتمكن منه لانه لا يجوز نسخ الشيء قبل
امكان فعله على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فان تاخر الخاص وعلم تاخره فان تراخى كتراخي الناسخ
كان ناسخا لبعض ما تناوله العموم وان لم يتراخ كان مخصصا له اي مبينا للمراد بالعموم فان جهل
المتاخر منهما فقال ابو طالب والقاضي وغيرهما اذا جهل المتاخر اطرحا جميعا واخذ في الحادثة
بغيرهما كما قدمنا وقال الشافعي واصحابه بل الواجب ان يبنى العام على الخاص مطلقا اي
يعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما بقي كتخصيص العام وسوا عندهم تقدم الخاص ام تاخر
وسوا كان التقدم والتاخر بوقت او باوقات كثيرة فان الخصوص في جميع هذه الوجوه يخصص
العموم فيعمل به فيما تناوله وبالعموم فيما بقي وهو معنى قولهم يبنى العام على الخاص مطلقا وانما
وجب عندهم ذلك ليحصل العمل بهما جميعا فان ذلك اولى من اطراحهما ومن اطراح احدهما لان
العمل بكتاب الله وسنة نبيه مهما امكن لم يجز الغاؤه والصحيح هو الاول ومن ثم قلنا في
الرد عليهم ان المعلوم ان العموم متناول للخصوص اي الذي اخرجه المخصص كتناول
المخصص له وان كان يتناول العموم ظاهرا وتناول الخصوص نصا فلا عبرة بالافتراق

في ذلك من تناول اللفظين لهما فهو اي فالتعارض بين الخصوص والعموم في ذلك كتعارض العموم من الخصوص
كما انهما يطرحان جميعا حيث جهل المتاخر اذ لا مرجح ويعمل في الحادثة بغيرهما كذلك هاهنا **قلت**
واما من اوجب التخيير هناك فيحتمل ان يوجبه هنا ويحتمل ان لا يوجبه لرجحان النص على الظاهر اجح
الشافعي واصحابه بما قدمنا من ترجيح الجمع بين الدليلين **واحتجوا ايضا** بان
الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخوله تحت العام مشكوك فيه والعمل لا يترك لاجل
الشك **والجواب** انا لا نسلم قولكم ان دخول المخصوص تحت العام مشكوك فيه بل مقطوع
به ما لم يحصل مخصص يعلم اخراجه لبعض ما تناوله العموم والخاص المتقدم اذا تراخى عنه
العموم ولم يقارنه لم يعلم ان العموم لم يتناوله اذ لا مقتضي لصرف العموم عن ظاهره بل الظاهر انه
ناسخ لما نافاه حيث تيقن تراخيه فان جهل فهو كتعارض الخصوصين اللذين جهل المتاخر منهما فبطل
ما زعموه **واحتجوا ايضا** بان فقها الامصار في هذه الاعصار يخصصون اعم
الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ **قلنا** لا نسلم الاجماع على ذلك والمعلوم ان ابن عمر
لم يخصص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تحرم الرضعة والرضعتان
قالوا اذا جهل التاريخ فالظاهر اقترانهما كالغريقين **قلنا** لم يجمعوا على عدم توريث كل واحد
من الغرقى بل قال بعضهم وبعضهم جعل كل واحد كانه لم يخلف الاخر فلم يورث ايهما من الاخر اما
وان اقترنا اي اقترن العموم والخصوص فكتاخر الخاص في كونه مخصصا للعموم اتفاقا وسوا تقدم اللفظ
بالعموم ام بالخصوص **مثال ذلك** ان يقول النبي صلى الله عليه واله وسلم اقتلوا الكفار
ويقول عقيب ذلك لا تقتلوا اليهود او يقول في الخيل زكوه ثم يقول عقيب ذلك ليس في الذكور من الخيل زكوه
فالواجب هاهنا ان يكون الخاص مخصصا للعام سوا تقدم ام تاخر لان الخاص اقل احتمالا لانما تناوله
من العام واشد تصريحا به ولان فيه استعمال الدليلين جميعا وهو الواجب حيث امكن **تنبيه**
يقال لم اوجبتم اذا تاخر العام وتراخى ان يكون ناسخا للخاص وقد جوزتم تخصيص
العموم بالقياس والمعلوم ان القياس متقدم على العموم فهلا خصصتم العام المتاخر بالخاص المتقدم
كما خصصتموه بالقياس مع كونه متقدما **والجواب والله الموفق** ان القياس اذا كان
حكم اصله ثابتا بخبر خاص مناف لعموم خبر متاخر عليه لم يجز تعبدنا بالقياس على ذلك الاصل لان الخبر
الذي ثبت به حكمه منسوخ بالخبر العام حينئذ والقياس على الحكم المنسوخ لا يصح قال ابو الحسين
مثال ذلك ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر ثم يقول بعد مدة قد حللت لكم جميع البياعات
فانا نحكم بنسخ تحريم بيع البر فلا يجوز قياس الارز عليه في التحريم لان تحريمه قد بطل واما اذا لم
يعلم تقدم اصل القياس على العام لم يجز القياس عليه ايضا على اصلنا كما قلنا اذا تعارض الخاص والعام
والتبس المتقدم منهما فانه لا يعمل بهما بل يطرحان كذلك اذا التبس تقدم اصل القياس الذي يخصص
به العموم على ذلك العموم لم يصح تخصيصه بذلك القياس كالخاص والعام حيث التبس التاريخ منهما واما
اذا كان اصل القياس غير متقدم للعام على وجه ينافيه صح القياس عليه وخص به العام

يمكن ان يقولوا في جواب هذا الاحتجاج
انه لا سوا فانه في تعارض العمومين
والخصوصين لا يمكن العمل بالدليلين
معا واما هنا فقد امكن فالاولى
في الجواب ان يقال انه مع جهل
المتقدم منهما يحتمل ان يكون العام متاخرا
عن الخاص وقتا يمكن العمل فيه
بالخاص واذا كان كذلك كان العام
ناسخا للخاص ولا يجوز التخصيص
بما قد نسخ فلذلك اطرحا

فيه نظر اذ ظن تقدم
لدلالة العموم

مثاله ان نهى النبي صلى الله عليه واله وسلم عن بيع البر بالبر ثم يقول بعد مدة ابحث بيع ما سوى البر فان ذكر
الجميع النهي عن بيع البر يجوز ان يعاس على البر المكيلات وتخص به جملة هذا العموم ولا يشبه هذا العموم
ما التماثل في مسالتنا يمكن ان يكون الخبر المتقدم منسوخا بالعام فبطل ما توهمه السائل وقد قدمنا
طرفا من هذا الكلام في مسئله التخصيص بالقياس وهذا تفصيل ما اجملناه هناك

مسئله قال اصحابنا

ان نفي المساواة يقتضي العموم كغيره وقال ابو حنيفه لا يقتضيه **قلنا** نفيهما
نفي داخل على نكرة فعم بيان ذلك قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه في معنى قول القايل
لا استوى بين اصحاب النار وبين اصحاب الجنه وهذا يقتضي العموم فكذلك ما في معناه **احتج** الحنفيه
بان نفي المساواة لا يصدق عمومه ابدا اذ لا بد بين كل شيئين من مساواة ولو في نفي ما سواهما عنهما
واذا لم يصدق لم يصح الحكم عليه بالعموم **قلنا** انما نفي مساواة يصح انتفاؤها دون ما لا يصح فاذا
قلت لا يستوي زيد وعمرو لم ترد نفي مساواتهما في كونهما ذاتين او جسمين ونحو ذلك مما لا يصح انتفاؤه
عن احدهما دون الاخر وانما يعم الخصال التي يصح انتفاؤها فيعمها ما لم تخصص قالوا المساواة المطلقة
اعم من المساواة بوجه خاص الا ترى انك اذا قلت زيد وعمرو مستويان كان اعم من قولك مستويان
في الكرم او في الشجاعه والاعم لا يشعر بالاخص اي لا يفهم من اثباته اثبات الاخص واذا دخل النفي على
المطلق لم ينف الا ما كان ثابتا به ولم يثبت الاخص بثبوته فلا ينتفي بنفيه وذلك يقتضي ان نفيه
لا يعم **قلنا** سلمنا ان الاثبات لا يقتضي العموم فاما النفي فيقتضيه والا لم يعم نفي ابدا الا ترى
انك اذا قلت جاني رجل لم يعم كل رجل واذا قلت ما جاني رجل عم فكذلك نقول في المساواة قالوا المساواة
في الاثبات للعموم والا لم يصدق اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب
الا ترى انك اذا قلت الرجل خير من المراة واردت ان كل رجل فهو خير من المراة فنقيضه ليس بعض الرجال
خيرا من المراة فيلزم من نفي المساواة ان يكون جزئيا سالبا فلا عموم في نفيه حينئذ **قلنا** المساواة
في الاثبات للخصوص والا لم تصدق ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة ولو في تعيينهما ونقيض
الجزئي الموجب سالب كلي فاذا كانت المساواة في الاثبات للخصوص فهو جزئي موجب فيلزم ان يكون
نقيضهما سالبا كليا والتحقيق ان العموم مستفاد من النفي

مسئله قال الاكثر من

الاصوليين ان مثل قول القايل لا فعلت عام في مفعولاته ومثله ان فعلت مثاله والله لا اكلت
فانه عام لكل ما كول فلا يختص بنوع دون نوع واذا كان عاما كان كالفاظ العموم فيصح تخصيصه
وقال ابو حنيفه لا يصح تخصيصه اذ هو كحقيقه الفعل والحقيقه الذهنيه لا يدخلها زيادة ولا
نقصان فلا يقبل تخصيصا **قلنا** ان قوله لا اكلت نفي لحقيقه الفعل بالنسبه الى مفعولاته فيعم كل ما
كول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاما لعم في الزمان والمكان
قلنا ملتزم سلمنا فالفرق ان لا اكلت لا يعقل الا بما كول بخلاف الزمان والمكان
فهو يعقل من دونها قالوا ان اكلت ولا اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره **قلنا**
المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في الخارج والا لم تحنث بالمقيد

مسئله اعلم ان

مثل قول الصحابي صلى صلى الله عليه وسلم داخل الكعبه او بعد غيبوبة الشفق وجمع
في السفر ليس عاما لفظا فلا يعم الفرض والنفل ولا الشفقين الا على راي بعض العلما وكذلك لا يعم
الجمعين واما تكرار الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما
دخول امته فبدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
او قرينة حال كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة او بالقياس قالوا قد عمم كونه سها فسجد يعم كل سهو واما انا فافيض الما وغيره فاقتضى
ان الفعل المثبت يقتضي العموم **قلنا** بما ذكرناه من القراين لا بالصيغه فصح ان مثل صلى داخل
الكعبه ونحوه من الافعال المثبته لا يقتضي العموم اللفظي بخلاف قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشفعه للجار فانه عام لكل غرر وكل جار حيث رواه عدل عارف فقيل
لا لاحتمال ان يكون خاصا او سمع صيغة خاصة فتوهم العموم **والاحتجاج** بالمحكي
قلنا خلاف الظاهر اذ الظاهر انه لو كان خاصا لبينه الراوي العدل العارف لان في سكوته
تلبيسا

مسئله قال كثير من المحققين

كابي الحسين وابن الحاجب
وغيرهما وتعليق الحكم بعله يعم كلما حصلت فيه تلك العله قياسا لا لفظا وقيل بل يعم
بها اي من جهة اللفظ ومن جهة القياس وقال الباقلاني لا عموم فيه من ايهما لا من جهة اللفظ ولا من
جهة القياس والصحيح هو القول الاول والحجه لنا على المخالفات من لا يلزم العله الاطراد
وهو ثبوت حكمها حيث ما ثبتت كما سياتي وهذا يوجب عمومها من جهة المعنى واما اللفظ فهو ليس
بعام اذ تدبرنا الالفاظ الموضوعه للعموم وليس هذا احدها ولا دليل يقتضي كونه وضع للعموم الا من
جهه المعنى احتج القايل بان عمومه لفظي ان القايل لو قال حرمت هذا السكر لكونه حلوا كان
بمنزله قولك حرمت المسكر لاسكاره وهذا اللفظ عام فكذلك ما هو في معناه **قلنا** انما يعم
لان الظاهر استقلال العله باقتضا الحكم فوجب الاتباع ولو كان عموما بمجرد صيغة التعليل لكان
قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قايل بذلك احتج القاضي الباقلاني
بانه يحتمل ان العله تامة فلا يعم لا لفظا ولا معنى **قلنا** لا يسوغ ترك الظاهر لمجرد الاحتمال

مسئله قال بعض المحققين من الاصوليين ان

الخطاب له
صلى الله عليه واله وسلم في نحو لين اشركت ليحبطن عملك ومثل يا ايها المزمل لا يعم امته الا عند
احمد بن حنبل ولا وجه له لان خطاب المفرد لا يتناول غيره الا لدليل يدل عليه غير مجرد الصيغ
علمنا ذلك من اللغه وايضا يجب ان يكون خروج غيره حينئذ تخصيصا كتخصيص العموم ولا قايل
بذلك قالوا اذا قيل لمن له منصب اقتدا اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه وكذلك
يقال فتح الملك موضع كذا او كسر الملك جيوش غالبيه والمراد مع اتباعه قلنا لا نسلم ان اتباعه
مقصودون معه في الخبر سلمنا فانما فهم ذلك لان المقصود متوقف على مشاركتهم له وفي ذلك خلاف
ما نحن فيه قالوا يا ايها النبي اذا طلقتم النسا يدل عليه لانه ناداه وحده ثم خاطب الجميع فاقتضى

آية نزلت فيهم **قلنا** انا ذكر النبي صلى الله عليه واله وسلم اولا للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا قال
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها اقتضى ان حكم غيره في ذلك كحكمه ولو كان خاصا له لم يتعد
قلنا انا نعلل للقياس لا للعموم **قلت** ولقوله تعالى لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم
اذا قضوا منهن وطرا قالوا لو كان خطابه مقصورا عليه لم يكن لقوله خالصة لك فايده **قلنا** يفيد
قطع الالحاق بالقياس قال المخالفون وخطابه صلى الله عليه واله وسلم لواحد لا يعم غيره وقال الحنابله بل يعم
قلنا الخطاب لمفرد لا يتعدى الى غيره الا لدليل غيرنا ذكر ضرورة من جهة اللغه وان كل دليل يقتضي
التعدي فلا عموم قطعا وهذا واضح كما ترى ومما يويد ذلك قوله صلى الله عليه واله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعه فلو كان خطابه للواحد خطابا للجماعه لم يكن لهذا الخبر فايدة قالوا قال تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقال صلى الله عليه واله وسلم بعثت الى الاسود والاحمر فما تقتضي خطابه للبعض خطاب
للكل ثم المخصص **قلنا** المعنى انه ارسل ليعرف كل احد بما يختص به ولا يلزم اشتراك
الجميع قالوا قوله صلى الله عليه واله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعه باو هذا الجواب الذي
احتج به **قلنا** اراد بالقياس او بهذا الخبر لان الخطاب الواحد للجميع قالوا نقطع بان الصحابه
حكمت على الامه بذلك كحكمهم بحكم ماعز في الزنى وغيره **قلنا** ان كانوا حكموا للتساوي
في المعنى فهو القياس ولا خلاف فالاجماع قالوا لو كان خاصا للواحد المخاطب لكان قوله صلى الله عليه واله
لابي برده في الجذع من المعز تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة
من غير فايده **قلنا** فايدته قطع الالحاق كما تقدم **مسئله قال الاكثر من
الاصوليين ان قوله تعالى** خذ من اموالهم صدقة يعم كل مال الا ما خص بدليل وقال ابن
الحاجب لا يعم والحجة لنا عليه انا نعلم عموم الجمع المضاف كاسم الجنس المضاف الا ترى انه
لو قال خذ من غنمهم وبقرهم وابلهم صدقة لم يعد ممتثلا حيث اخذ من الغنم وترك البقر والابل
فكذلك يلزم في قوله تعالى خذ من اموالهم انه لو اخذ من نوع واحد من اموالهم لم يعد ممتثلا بالاخذ
من نوع واحد بخلاف ما لو قال خذ من مالهم صدقة فانه يعد ممتثلا بالاخذ من نوع واحد لاحتماله
فاما الجمع فهو كالتصريح بالانواع المتعدده **احتج** ابن الحاجب بانه اذا اخذ صدقة من اي الانواع
صدق قوله اخذت من اموالهم صدقة فيحصل الامتثال **قلنا** لا نسلم الا حيث قال اخذت
من مالهم صدقة لانه مفرد فاحتمل بخلاف الجمع فهو كالتصريح بالانواع فلا يصدق ولا يعد
ممتثلا ابطل ما زعمه قال المحققون من الاصوليين ويجيء العام للمدح او الذم لا يبطل عمومه
المازري عن الشافعي فانه زعم ان ذلك يبطل العموم مثال ذلك قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وقوله
والذين يكنزون الذهب والفضة الايه واحتج بانه حينئذ سيق لمجرد الحث والزجر فلا
يلزم العموم **قلنا** لا دليل ان ذلك يمنع من بقاء العموم اذ لا تنافي بينهما **مسئله
قال المحققون من الاصوليين ان** الاستثنا من الاثبات نفي والعكس
وهو ان الاستثنا من النفي اثبات فاذا قلت جاء القوم الا زيدا فقد نفيت المجي عن زيد لانه

استثنا من اثبات واذا قلت ما جاني احد الا زيد فقد اثبت المجي لزيد اذ هو استثنا من نفي وقال
ابو حنيفه لا يكون الاستثنا من النفي اثباتا ولا نفيا اذ لو كان كذلك للزم من قولنا لا علم الا بحياة لا صلوة
الا بطهور ثبوت العلم بمجرد الحياة والصلوة بمجرد الطهور والمعلوم انهما لا يثبتان بمجرد ذلك لاحتياجهما الى الشروط
قلنا اذا لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لم يكن قول القايل لا اله الا الله توحيد وهو توحيد بالاتفاق
فلزم كونه اثباتا للوحدانيه واما قوله لا صلوة الا بطهور فلا يلزم ان تثبت بمجرد الطهور لان نفي
الصلوة الا بطهور ولا اشكال انها تصح بالطهور مع كمال الشروط ولا تصح من دونه وان كملت
لكن الاشكال وارد في النفي الاعم في هذا وفي مثل ما زيد الا قايم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة
عن زيد الا القيام **وقد اجيب** بان مراد احدهما المبالغه بذلك لا الحقيقه واجيب
انه اكدها فاما القول بانه منقطع فبعيد لانه استثنا مفرغ وكل مفرغ فانه متصل لانه من تمامه
تنبيه اعلم ان تخصيص العموم متصل ومنفصل اما المنفصل فكتخصيص اية باية او خبر
والعكس او بفعل او تقرير او اجماع او قياس وقد تقدم تفصيلها واما المتصل فهو الاستثنا وهو نوعان
متصل ومنقطع والشرط والصفة والغاية وبدل البعض اما الاستثنا فهو نوعان متصل ومنقطع
واختلف في المنقطع هل هو حقيقه او مجاز فقيل مجاز اذ ليس باخراج وقيل بل حقيقه واختلفوا فقيل
متواطي وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفته المستثنا منه في نفي الحكم او في ان المستثنا حكم
اخر له مخالفة بوجه ما مثل ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر ونحو ذلك **قلت** وعلى الخلاف جاءت
اللغات الحجازيه والتميميه واما المتصل فلا خلاف انه حقيقه في الاخراج ولما كان ظهر لم يحمل
فقها الامصار الاستثنا على المنقطع الا عند تعذر المتصل ومن ثم الغوا في قول القايل له عندي مايه درهم
الا ثوبا ونحوه ان المراد الا قيمه ثوب **تنبيه اعلم** انا اذا قلنا بان المنقطع مجاز او مشترك لم
يمكن الجمع بينه وبين المتصل بحد واحد بل يقال في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفه واخواتها
من غير اخراج وفي المتصل هو اخراج بالا واخواتها واما اذا جعلناه متواطيا صح الجمع بينهما بحد واحد
وهو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها **تنبيه واختلف العلما** في تقدير الدلاله
في الاستثنا فقال الاكثر ان المراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثه سبعه ولفظ الا قرينة تدل على ذلك
كالتخصيص بغير الاستثنا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني بل قولنا عشرة الا ثلثه بكماله موضوع
لسبعه فكان للسبعه اسمين احدهما سبعه والاخر عشرة الا ثلثه **قلت وهذا ضعيف** لان الاستثنا
اخراج بالاتفاق وهذا يستلزم انه غير اخراج وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت
ثلثه والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعه وهذا هو الصحيح والاول غير مستقيم للقطع
بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها ونحوه لم يرد استثنا نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل
لانه اذا لم يحصل بالاستثنا اخراج بعض منه صح ان ياتي باستثنا الى غاية ولا يحصل بها المستثنا
المستثنا منه فيصح والمعلوم ان الاستثنات اذا استغرقت فسدت ولانا نقطع ان الضمير
للجارية بكمالها ولاجماع اهل العربية على ان الاستثنا اخراج بعض من كل ولا بطال النصوص لانا

اذا قلنا بان المراد بالعشرة خمسة بطل النص على العشرة فلا يبقى اصلا وللعلم بانه يسقط الخارج فنعلم
ان المسند اليه ما بقي والقول الثاني باطل بما قدمنا وبانه خارج عن قانون اللغة اذ لا اسم مركب
من ثلثة الفاظ ولا مركب يعرب اوله وهو غير مضاف وللامتناع اعادة الضمير الى البعض لاسم
في الا نصفها احتج الاولون بانه لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة
فتعين **قلنا** ان الحكم بالاقرار انما يثبت الا بعد الاسناد ولا يسند الا بعد الاخراج وكذلك الجواب
عن قولهم لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله الا خمسين عاما **واحتج** القاضي
بانه اذا بطل ان يراد بالعشرة عشرة وبطل ان يراد بها سبعة بما تقدم تعين ان يكون الجميع
لسبعة **قلنا** بل المراد بها عشرة واخرجت الثلثة قبل الاسناد فتحصل من هذا الخلاف
ان الاستثنا عند القاضي ليس بتخصيص وعند الاكثر تخصيص وعلى القول الثالث يحتمل والاقرب
عندي انه تخصيص اذ لا يحتمل سواه **واعلم** ان الاستثنا المستغرق باطل اتفاقا وفي
جواز استثنا الاكثر والمساوي خلاف قد مر **تنبيه** واما الشرط فلا خلاف انه
تخصيص عند من لم يمنع التخصيص واختلف فيما هيته فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط
دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واعترض بانه دور ونقض طرده بجزء السبب وقيل بل
الشرط ما يقف تاثير المؤثر عليه وقيل هو ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية
وهو ينقسم الى عقلي كالحيوة فانها شرط في العلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل انت
طالق ان دخلت الدار والشرط اللغوي في السببية اغلب اي الشرط اللغوي سبب للمشروط
في اغلب الاحوال **قلت** ومعنى كونه سببا انه يلزم من حصوله حصول المشروط
فانه يلزم حصول الطلاق بدخول الدار حيث جعل شرطا وقد بينا انه لا يلزم من حصول
الشرط حصول المشروط وانما يشتغل سببا في الشرط الذي لم يبق للسبب شرط سواه
واما لو بقي له شرط سواه فانه يكون شرطا ولا يكون سببا اصلا **مثال ذلك**
ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق فدخول الدار هنا شرط في الطلاق لانه لا يحصل
بدونه وليس سببا لانه لا يلزم من حصوله حصول الطلاق لانه قد بقي شرط غيره وهو
تكليم زيد والذي يخرج به ما والاه لا يدخل من جهة اللغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا
الدار فيقصر الشرط على الداخلين **فرع واعلم** ان الشرط قد يكون
واحدا وقد يكون متعددا والمتعدد قد يكون شرطا على الجمع وعلى البدل وهذه
ثلثة اقسام والجزا ينقسم الى ثلثة كذلك وكل قسم منه مع اقسام الشرط فصارت صور
الشرط والجزا تسعة لانك تضرب ثلاثة في ثلاثة فتصير تسعة **فرع واعلم**
ان الشرط كالاستثنا في وجوب الاتصال وفي تعقبه الجمل وهل يعود اليها اجمع
ام الى التي تليه فيه الخلاف المتقدم وروي عن ابي حنيفة انه يفرق بين الشرط والاستثنا
في ذلك فيجعل الشرط عايدا الى الجميع والاستثنا الى التي تليه فقط قال ابن الحاجب وقولهم

في مثل قولهم اكرمك ان دخلت ان قولك اكرمك خبر وليس بجزا بل الجزا محذوف وقد الغي التعبد
الشرط على الجزا كالاستفهام والقسم لانه انشا والانشا له صدر الكلام على ما هو مقرر في علم
العربية ان عنوا انه ليس بجزا في اللفظ فمسلم وان عنوا ولا في المعنى فعناد والحق انه لما كان جملة روعي
الشايبتان يعني روعيت شايبة الخبرية بان لم يجزم وشايبة الجزائية بان لم يذكر جزا غيره **تنبيه**
واما التخصيص بالصفة فهو نحو اكرم بني تميم الطوال وهو كالاستثنا
في رجوعه الى الجمل التي اتى عقيبها واما التخصيص بالغاية فهو نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا
فتقصره على من لم يدخل كالصفة وقد تكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كما في
الشرط وهي كالاستثنا في العود على الجمل المتعددة **مسئلة قال الاكثر**
من الاصوليين ويحرم العمل بالعام قبل البحث عن تخصيصه بل يتوقف المطلع عليه عن العمل به حتى يبحث
هل له مخصص ام لا قال ابن الحاجب اجماعا وروى غيره عن الصيرفي رحمه الله لا يجب البحث بل يجوز العمل
به عند الاطلاع عليه **قلنا** لا شك انه يضعف الظن ببقا عمومه على ظاهره لكثرة المخصص
من العمومات الشرعية فانه قد قيل انه ما من عموم الا وقد دخله التخصيص الا قوله تعالى والله
بكل شي عليم **قلت وقوله تعالى ولا يظلم ربك احدا**
ان الله لا يظلم الناس شيا وقوله تعالى لا تخفى منكم خافية ونحو ذلك واذا كان كذلك لم يحصل ظن ببقا
العموم على ظاهره الا بعد البحث واذا لم يحصل ظن لم يجز العمل به مع الشك **احتج** الصيرفي
ان الرسول صلى الله عليه واله وسلم كان يوجه اصحابه الى الاقطار ويامرهم بالعمل بما قد عرفوه من الكتاب
والسنة من عموم او خصوص ولا يامرهم بالبحث عن مخصص ولا ناسخ حتى يبلغهم **قلنا** ان المخصص
لا يصح تراخيه عن العموم كما سياتي تحقيقه وذلك يقتضي انهم ما سمعوا عموما الا وقد سمعوا مخصصه
وانما يلزم ما ذكره في الناسخ وسياتي الكلام عليه ان شا الله تعالى وهذا **فرع** لاحق بهذه المسئلة
قال الجمهور من اصحابنا ويكفي الطالب للمخصص ان يحصل له بعد البحث ظن عدمه اذ كان البحث واقعا
من مطلع على علم الحديث او غيره مما يصح التخصيص به وقال الباقلاني بل لا بد من تيقنه او تيقن
فقد المخصص فيجب البحث عنده حتى يحصل التيقن بان لا مخصص للعموم **قلنا** لو وجب ذلك لكان يبطل العمل
باكثر السنة لا سيما عموماتها **قلت وهذا الاحتجاج** اورده الاصحاب
وليس بالواضح لانه الزام الخصم ما يقوله ويلتزمه فالاولى ان يقال انه لا سبيل الى تيقن انتفا
المخصص ومن ثم لم تصح الشهادة على النفي وكذلك حكم كل دليل مع معارضه كالبحث عن الناسخ
وعن العلة المعارضة في القياس وعن معارض الاجماع فان الكلام في ذلك كله واحد **واحتج**
الباقلاني بان كثرة البحث يقتضي القطع بانتفا المخصص حيث لم يوجد من جهة العادة فان
وجب لم يكثر البحث من المجتهدين فبحث المجتهد الواحد يفيده لانه لو ورد لاطلع عليه **قلنا**
لا نسلم لان النفي لا سبيل الى القطع به في مثل ذلك **تنبيه اعلم** انه ينبغي ان نبين معنى وصفنا
للكلام بانه خاص وخصوص ومخصوص ثم نبين الفرق بين التخصيص والنسخ اما معنى صفته

بانه خاص او خصوص فهو انه موضوع لمتبين نحو قولنا البصرة او بغداد واما المخصوص فهو العموم
الذي يقصد به المتكلم بعض ما وضع له واما التخصيص فهو في اللغة اخراج بعض ما تناوله العموم
والفرق بينه وبين النسخ ان التخصيص مقارن للمخصوص والناسخ متراخ عن المنسوخ هذا زبدة
ما ذكره اصحابنا في هذا الباب

باب المجمل والمبين مسئلة المجمل

قال ابن الحاجب هو في اللغة عبارة عن المجموع قلت كما يقال صار المال مجملا اي مجموعا حسابه ومنه
اجمل الحساب اذا ذكرت جملته بعد تفاصيله واما في الاصطلاح فهو اللفظ الذي لا يفهم منه
المراد به تفصيلا كاقيموا الصلوة فان العرب كانت لا تفهم من الصلوة الا الدعا واراد الشارع
بها ما غير الوضع الاصلي واجمله حيث لم يبين ما اراده به في اللفظ بل بينه بفعله حيث قال صلوا
كما رايتموني اصلي ونحوه واعترض هذا الحد بانه يدخل فيه المهمل والجواب انه قد خرج بقوله
تفصيلا فانه يقتضي انه قد اريد به شي مجملا والمهمل لم يرد به شي لا جملة ولا تفصيلا واعترض ايضا
بانه يفهم منه احد محتملاته والجواب انه لا مخصص لاحد المحتملات فلا يفهم المراد به وهذا بعد
ان عرف انه لم يرد الوضع الاول في الصلوة ونحوها وقد يدخل الاجمال في الفعل كقيامه الى الركعة الخامسة
لاحتمال العمد والسهو وقد يكون الاجمال في اللفظ بالاصالة نحو شي موجود والصلوة والزكوة
بعد معرفة نقلهما وقد يحصل بالاعلال كالمختار فانه قبل الاعلال متميز بالحركة فالفاعل مختير
بكسر الياء والمفعول بفتحها فاذا قلبت الفا استوى فيه الفاعل والمفعول فصار مجملا بالاعلال بعد
ان كان مبينا وقد يحصل الاجمال من التركيب كقوله تعالى او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فهو مردد
بين الاسقاط والزيادة فان اريد به الزوج فالمراد الزيادة وان اريد به الولي فالمراد الاسقاط وقد
يحصل الاجمال من جهة التباس ما يرجع اليه الضمير نحو او لحم خنزير فانه رجس فالضمير يحتمل العود
الى المضاف او المضاف اليه ونحو جائني غلام زيد الكاتب قيل وكطبيب ماهر [?] فيه نظر وقد يحصل من
جهة تعدد المجاز بعد منع الحقيقة نحو بل يداه مبسوطتان فالحقيقة متعذرة وهي الجارحة ومجازه
متعدد لاحتمال ارادة النعمة وارادة التشبيه واما الظاهر والمبين فهما عكسه اي عكس المجمل
فالظاهر في اللغة الواضح والمبين مثله وهما جميعا ما يفهم المراد به تفصيلا وقد يكون المبين مفردا
ومركبا وفعلا سوا سبق اجمال ام لم يسبق وكذلك النص هو القول الذي يفهم المراد به تفصيلا على
ما ذكره قاضي القضاة وغيره وقد يطلق الظاهر في الاصطلاح على ما دلالته ظنية وللبيان معنيان
اعم واخص فالاعم هو خلق العلوم الضرورية ونصب الادلة العقلية والسمعية فهو في هذا
المعنى يرادف الهدى الاصلي ومعناه الاخص هو ما يتبين به المراد بالخطاب المجمل من قول او فعل
وللعلما في تفسيره اقوال شتى منها قول الصيرفي البيان اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز
التجلي والوضوح وهذا معترض بانه اخرج البيان الاصلي الذي لم يتقدمه اجمال وبالتجوز
في الحد بلفظ الحيز وبالتكرار في الوضوح والتجلي ومنها قول ابي علي وابي هاشم والباقلاني
البيان هو الدليل **قلت** ولعلهم ارادوا المعنى الاعم ومنها قول ابي عبد الله البصري

ان البيان هو العلم الحاصل عن الدليل وهذان قاصران كما ترى فصح ان هذا الحد الذي اخترناه
هو اصحها اي اصح الحدود **مسئلة** قال الاكثر من الاصوليين ويصح البيان بكل واحد من الادلة
السمعية وهي الكتاب والسنة المقالية والاجماع والفعل والتقرير وقد وقع خلاف الدقاق في الفعل فقال
لا يصح البيان به لانه لا ظاهر له وانما البيان بما يفهم منه من القول الذي يوخذ منه وجهه وقد وقع خلاف
ابي عبد الله البصري في التقرير فقال لا يصح البيان به لاحتماله والحجة لنا عليهما انا قد علمنا رجوع
الصحابة اليهما اي الى فعله وتقريره كالرجوع الى قوله وقد بين صلى الله عليه واله وسلم الصلوة بفعله
وقال صلوا كما رايتموني اصلي وكذلك الحج وقال خذوا عني مناسككم ولان المشاهدة ادل على المخبر
كالعيان **واحتجوا** بان الفعل يطول فيودي الى تاخر البيان وهو لا يجوز كما سياتي
قلنا وقد يطول بالقول سلمنا فانا اخر حيث شرع فيه عقيبه سلمنا فلا باس بالتاخر ليحصل
اقوى البيانين سلمنا فلم يتاخر عن وقت الحاجة وهو الممنوع لا غيره واما التقرير فيجوز البيان به
ايضا لما مر واذا السكوت عن المنكر لا يجوز عليه فهو كالاباحة الا ترى انه لو راى رجلا يفعل في صلاته
فعلا بعد ان نهى عن الافعال في الصلوة فسكت عنه كان سكوته كالاباحة لذلك الفعل اذ لا يجوز عليه السكوت
على منكر لا انه في موضع التعليم وفي ذكر بيان للقدر الذي حرمه من الافعال في الصلوة ونظاير ذلك كثيرة
مسئلة قال الاكثر من الاصوليين ولا تلزم شهرة البيان في النقل كشهرة المبين
فلا يلزم اذا كان المجمل متواترا ان يكون بيانه مثله متواترا ولا ان يكون مشهورا كشهرة المجمل وقال
ابو الحسن الكرخي بل يلزم ان يكون مثله ومن ثم لم يقبل خبر الاوساق لانه احادي وقوله صلى الله
عليه واله وسلم فيما سقت السما العشر متواتر وقال ابن الحاجب بل يجب ان يكون البيان اقوى في الشهرة
من المجمل حيث يتفاوتان فاما حيث يستويان في التواتر فلا سبيل الى كونه اقوى فصار في المسئلة ثلثة
اقوال الاول للاكثر وهو قول ابي الحسين والقاضي وغيرهما انه يصح كون البيان اضعف نقلا الثاني
قول الكرخي انه يجب استواهما وقال ابن الحاجب بل يجب ان يكون البيان اقوى حيث يتفاوتان والحجة
لنا على الكرخي وابن الحاجب ان دليل وجوب العمل بالاحادي وبالقياس قطعي فصح البيان بهما كالتخصيص
للقطعي بالظني وقد تقدم ما ذكرناه مفصلا قال ابو الحسين يجوز ان يكونا دليلين معلومين ويجوز ان
يكونا مظنونين ويجوز ان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد
لانه لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك **واحتج** الكرخي بما قدمنا في جواز تخصيص القطعي
بالظني والجواب واحد واما ابن الحاجب فلم اتفق له على حجة ولعله يحتج بان البيان
هو المقصود ومن البعيد ان يكون غير المقصود اقوى نقلا والداعي الى نقل بيانه اقوى والجواب
ان دليل وجوب العمل بالاحادي لم يفصل بين وروده بيانا او غير بيان ولا نسلم استوا الداعي
في كل حال **تنبيه** حكى ابو الحسين عن قوم انهم قالوا اذا كان المبين واجبا كان بيانه كذلك
ثم قال فان ارادوا انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه بيانا لصفة واجب فصحيح وان ارادوا
انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان انما يتضمن صفة المبين وليس

يقتضي لفظا يفيد الوجوب وان لا دوام وانه اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم
واذا لم يكن المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا فبطل ايضا ما ادعاه من بيان المجمل انه يجب ان يتناول اجماعا غير واجب

قلت والعجب من ابن الحاجب حيث جوز تخصيص القطعي بالظني ومنع من بيان المجمل القطعي بالظني وفي
التخصيص عدول عن الاقوى الى الاضعف والبيان في المجمل ذكر فان المجمل لا يفهم منه شي يعارضه فورود ده وعدمه
على سوى فاذا ورد في بيانه خبر احادي كان كورود الاحادي ابتدا لم يرد دون ان يتقدمه مجمل فورود ده
في بيان المجمل كوروده ابتدا لا شرا كهما فانه لم يحصل به العدول من قوى الى الاضعف فكما يجب العمل بالاحادي
الوارد ابتدا كذلك ما ورد في بيان المجمل لما ذكرنا وهذا واضح كما ترى **مسلة** قال الجمهور من
الاصوليين وبعض المتكلمين في قبح الشي بالذم كاية الكنز وفي حسنه بالمدح كقوله تعالى والذين في اموالهم
حق معلوم وقال بعض الفقها لا يصح ان يوخذ به في كل ذلك لانهما مجملان لما تردد المدح والذم بين تعلقهما
بالاسماء وبالافعال فان قوله تعالى والذين يكنزون الى اخر الاية يحتمل انه جا بصلة الذي لمجرد التوبيخ
بالشخص المذموم والذم لا لاجل ما فرع عن الكنز الا ترى انك لو قلت الذي يلبس البياض ضربه يحتمل ان
ضربه لاجل لبس البياض ولاجل غيره فكذلك هذا وكذلك قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم يحتمل ان نعمتهم
لاجل البر ويحتمل انه لاجل غيره فصار تجرد المدح والذم على هذا الوجه مجملا لا يدل على حسن ولا على
قبح لاجل الاحتمال **والصحيح** ان الواصف اذا وصف شخصا بفعل ثم ذكر الفعل لا يعلم حسنه ولا قبحه
ثم تعقب وصفه به الذم له او المدح اقتضى ان ذمه ومدحه انما هو لاجل الفعل لا لغيره فيلزم قبح
الفعل وحسنه الا ترى انك اذا قلت الذي لا يطعم المساكين مع التمكن مذموم لا يتقصر في الفهم
الى ان سبب المدح غير اطعام المساكين فكان ابلغ من الامر به فاقتضى حسن الفعل ومن ثم قلنا ان الذم اكبر
من النهي عن الفعل والمدح كالحث عليه فلم يكونا مجملين بل ظاهرين كالامر والنهي وهذا واضح كما ترى
مسلة وقد الحق بالمجمل لفظ الجمع المنكر الحقه به اذ لا يعلم تقديره فليس بان يحمل على قدر دون
اخر اولى فصار مجملا **قلنا** يجب ان يحمل على الاقل من مدلولات الجموع وهي ثلثه رجوعا الى البراة الاصل
فيحمل على الاقل لئلا يلغى الخطاب الشرعي عن الفايده وذلك واضح **والحق به بعض الحنفية** قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم ولم يبين القدر الممسوح فالحقوا بالمجمل والحق بعضهم بالمجمل ايضا قوله تعالى فاقطعوا ايديهما
ولم يبين موضع القطع هل هو من الكف ام من المرفق ام من المنكب فلما تردد بين ذلك صار مجملا ولان اليد
تطلق على الكف والذراع والعضد والقطع يطلق على الابانة والجرح ولم يبين بها اراد
فلزم الاجمال **والصحيح** انه لا اجمال فيها ولا في التي قبلها ومن ثم **قلنا** في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم المعلوم ان **القصد الالصاق** فكانه قال الصقوا ايديكم برؤسكم **والظاهر العموم** والقصد
بالقطع في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما انما هو ابانة **المفصل** ومفصل اليد واقرب المفاصل الكوع
فحمل عليه رجوعا الى البراة الاصل فحمل على الاقل ولم يحمل على ما قرب منه كمفاصل الاصابع كما ذكر
احمد بن عيسى بن زيد لانه لا يسمى يدا الا من حد الكوع **نعم** ثم قال باجمالها ابن الابيين
الكرخي لم يحتج الى تبيين المقصود بها بل رجع في بيانها الى فعل الرسول صلى الله عليه وسلم

قال ابن جني وما يحال انها للتبعيض اذا دخلت على فعل متعدى فشي لا يعرفه اهل اللغة

والصحابه ومن قال بانهما غير مجملتين فقد اختلفوا في تفصيل المراد بهما اما الاية الاولى فمنهم
من زعم ان الباء في قوله تعالى برؤسكم تدل على التبعيض فلو حذفت وجب التعميم وهذا القول ضعيف
جدا اذ لم ترد الباء للتبعيض في لغة العرب لا في حقيقة ولا في مجاز ومنهم من قال الظاهر وجوب
العموم لان الباء زايدة فكانه قال وامسحوا رؤسكم فاقتضت وجوب التعميم ولا عرف يقتضي بانه مع دخول
الباء يجري البعض وهذا القول للهادي عليه السلام ومالك والقاضي ابي بكر الباقلاني وابن جني
من النحاة ويقولون لا اجمال في الايه وقال الشافعي وقاضي القضاه وابي الحسين ظاهر اللفظ
يقتضي العموم كما تقدم لكن العرف في مثله يقتضي التبعيض دليله قول القايل مسحت يدي بالمنديل
او بالحايط فانه لا يقتضي المسح بجميعه للعرف فقط وان كان الوضع اللغوي يقتضيه **قلت** لا نسلم
ان الفارق العرف وانما الفارق ان المنديل والحايط الة والة لا يقتضي استعمال الالة جميعها بخلاف مسحت بوجهي وامسحوا برؤسكم فليس بالة والباء زايدة فهي كعدمها فيفيد وجوب التعميم
كعدمها **واما الاية الاخرى** فاختلف الذين لم يقولوا باجمالها فقيل الواجب
بها القطع من اصول الاصابع فقط **قلنا** ليس بيد وقيل القطع من المرفق ولعلهم قاسوا
على الوضوء **قلنا** الحدود تدرا بالشبهات فيحمل على اقل ما يسمى يدا واقله من الكوع وقيل
من المنكب لان كل ذلك من اليد فوجب شكما له لنا ما مر **مسلة** قال ابو عبد الله
وابو الحسين والباقلاني ومن المجمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا بطهور ونحوه
لتردده بين نفي الاجزاء او بين نفي الكمال وقال اهل المذهب والقاضي عبد الجبار وابن الحاجب
وغيرهم لا اجمال فيه اذ المراد بمثله في العرف نفي وقوعه على الوجه الشرعي وذلك يفيد نفي صحته
فليس بمجمل قال ابن الحاجب وان لم يتعارف فيه في نفي الصحة فالعرف في مثله نفي الفايده مثل لا علم
الا ما نفع فلا اجمال قال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب
الى الحقيقة المتعذرة **فان قيل** هذا اثبات اللغة بالترجيح **قلنا** لا نسلم بل
اثبات المجاز في مثله قالوا العرف مختلف في الشرعي في الكمال والصحة **قلنا** اختلف لا اختلاف
فيه ولو سلم فلا استوا لترجيح نفي الصحة بما قدمنا **مسلة** وقد اخرج من المجمل
ما هو منه وذلك كصور تبين ذكرها الاولى كما استدل بعض اصحاب الش بـ اقيموا الصلوة
على وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصلوه وتحرير ذلك انه استدل
ان نقول لا شك في ان الامر للوجوب وقد ورد الامر باقامة الصلوه فثبت وجوبها
وللصلوه معنيان لغوي وهو الدعا وشرعي وهو اعمال مخصوصه ولا تنافي بين المعنيين
فوجب حملها عليهما جميعا فعلمنا انه قد وجب بهذا الامر الاعمال المخصوصه ودعا والاجماع
منعقد على انه لا صلوة بمعنى الدعا تجب الا الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والاجماع
منعقد على انها لا تجب في غير الصلوه فتعين وجوبها في الصلوه وهذا تحقيق استدلاله في
الجواب **قلنا** لا شك في ان **الصلوة** قد صارت في عرف **الشرع** اسما للاعمال المخصوصه

حقيقة فيها مجازا في المعنى الاصلي واللفظ اذا اطلق حمل على حقيقته بالاتفاق دون مجازه وكانت
الصلوة عند ورودها في الشرع لهذه الاعمال مجملة اي لا يفهم ما قصد بها الشارع حتى تبيّن بذكر اي بالاعمال
المخصوصة فصارت حقيقة فيها فلا تحمل على غيرها فبطل ما زعمه والصورة الثانية كحمل بعضهم
قوله صلى الله عليه وآله وسلم من قاء او رعف في صلوته فليتوضأ على غسل اليد لبنائه على صلاته
وهو ان القيء والدم الخارج من غير الفرج لا ينقضان الوضوء ولما ورد هذا الخبر وظاهره يقتضي
بانهما ناقضان حمله على المعنى اللغوي وهو غسل اليد ليستقر اصله والوضوء في الخبر
ليس بمجمل لان معناه اللغوي داخل عنه قلنا ان الوضوء في العرف موضوع للاعمال المخصوصة
وكان مجملا حتى بين كما في لفظ الصلوة **قلت** وتحقيق الكلام في هذه الصورة
ونحوها ان يقال اذا كان اللفظ مسمى لغوي ومسمى شرعي كالصلوة والوضوء فقد اختلف
العلماء فيه على اربعة اقوال **الاول** للاكثر انه ليس بمجمل بل يحمل على الوضع الطاري وهو الشرعي
بعد ان صار حقيقة فيه مجازا في اللغوي ولا بد لهؤلاء من ان يقولوا بانه قبل نقله مجمل كالصلوة
في اول اطلاقها على الاعمال المخصوصة والوضوء اول اطلاقه في غسل الاعضاء المخصوصة
حتى يشتهر فيصير حقيقة شرعية **القول الثاني** لبعض الفقهاء انه كذلك يحمل مطلقا
فلا يحتاج الى استدلاله **القول الثالث** للغزالي انه في الاثبات الشرعي مبين وفي النهي
الشرعي مجمل **والقول الرابع** قيل للآمدي انه في النهي اللغوي مبين وفي غيره مجمل
احتج اهل القول الاول بما قدمنا من انه يصير بفعل الشرع حقيقة في المعنى الشرعي لانه
الذي يتبادر الفهم اليه عند اطلاقه فلا يحمل على غيره الا عند تعذره فاما في اول احوال نقله
فمجمل لما عرفنا انه قصد به الشارع غير ما وضع له في الاصل ولا يستفاد منه المعنى اللغوي
حينئذ الا عند المخالف واحتج الذين زعموا انه مجمل في جميع احواله انه لفظ يصلح للمعنيين
جميعا ولو غلب في احدهما فلا نقطع بانه المراد فلزم الاجمال **قلنا** لا نسلم انه بعد نقله
يصلح للمعنى اللغوي الا مجازا والمجاز انما يصار اليه عند تعذر الحقيقة احتج الغزالي بانه في
النهي تعذر المعنى الشرعي فيتردد الفهم في قصد الناهي بينه وبين المعنى اللغوي مثاله اذا
قال دع الصلوة يتردد الذهن بين الصلوة الشرعية واللغوية لانا اذا علقنا النهي
بالمعنى الشرعي حينئذ لزمت صحته من المنهي فضعفت امارة تعلق قصد الناهي به فيتردد الذهن
بينه وبين اللغوي فلزم الاجمال مع النهي خاصة دون الاثبات **قلنا** لا نسلم ان النهي
يتناول معنى الشرعي الصحيح وانما معناه صورة الاعمال المخصوصة صحت ام لم تصح واذا
كان كذلك تعلق النهي بالشرعي كالاثبات اذ لو كان المراد بالشرعي الصحيح فقط لزم
ان يكون لفظ الصلوة في قوله صلى الله عليه وآله وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك مجملا فلا
نفهم منه انها منهية عن الصلوة الشرعية والا لزم صحتها منها والاجماع منعقد على انه ليس
بمجمل الخبر بل منزل على انه للصلوة الشرعية فثبت انه لا اجمال فيه مع النهي كالاثبات وبطل

ما زعمه الغزالي واحتج القائلون بانه في النهي اللغوي مبين دون الشرعي ودون الاثبات
بانه في النهي اللغوي يتعذر الشرعي بما تقدم من استلزام صحته فتضعف قرينة ارادته فتعين اللغوي
فلا اجمال مثاله النهي عن بيع الخمر والخنزير فانه لو اريد به البيع الشرعي لزمت صحته اذ لا يقل
والجواب ما تقدم وبانه يلزمه الاجمال لكن قوله صلى الله عليه وآله وسلم
دعي الصلوة ايام اقرائك للمعنى اللغوي وهو باطل بالاتفاق وهذا تحقيق ما ذكره الاصوليون
في هذه المسئلة **تنبيه اعلم** ان قول اصحابنا في هاتين الصورتين يعني قوله تعالى
اقيموا الصلوة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من قاء ورعف فليتوضأ ان المخالف اخرجها من الاجمال
وليسا بمجملين فيه ابهام كلي واشكال عند لنا مثل بيان ذلك ان يقال ان زعمتم انهما مجملان
فيما ذا حصل الاجمال هل لعدم معرفة كون الشارع لم يرد بهما المعنى اللغوي ام بامر خلافه فكان
الاول فبما ذا عرفتموه من الشارع هل بقوله اني لم اقصد بهما المعنى اللغوي فسلم ولكن ابن طريقكم الى
انه قال ذلك ومن نقله عنه ولن تجدوا الى ذلك سبيلا من قرينة فيهما الحاضرون فاتلك القرينة
ومن نقل ذلك عنهم وان فهمتم بامر غير ذلك فبينوه ولعمري انه لا يعقل غير ما ذكرناه ثم ان قولكم
ان المخالف اخرجه من الاجمال باستدلاله به على وجوب الصلوة على النبي وعلى وجوب غسل اليد
فلا نسلم لكن انه اخرجه عن الاجمال لجواز انه اراد ان اللفظ مفيد للمعنيين اللغوي والشرعي فاللغوي
مبين والشرعي مجمل فلم يخرجه بحسب عن الاجمال فيما ذا عرفتم انه اخرجه ولم تجدوا الى ذلك سبيلا
ويمكن الجواب عن ذلك كله بان يقول ان
الحكيم اذا اراد نقل اللفظ الى غير ما وضع له في الاصل واراد ان يخاطبنا به قبل نقله فلا
بد له من ان يعرفنا بانه قد نقله جملة فنتوقف حتى يبين لنا مقصوده به هل قد خرج به عما وضع له
بالكلية ام اراد معه غيره ولم يخرجه منه وهذا يعلم عقلا فلا يحتاج فيه الى نقل **مسئلة**
قال ابو علي وابو هاشم والقاضي يقطع بان قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة ونحوه كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ونحو ذلك غير مجمل وقال الكرخي
وابو عبد الله وبعض الحنفية بل هو مجمل لتردده بين تحريم العين وتحريم المنافع والحجة لنا انا علمنا
انا قد عرفنا استدلال الصحابة والتابعين بها على التحريم ولو كانت مجملة لم يستدلوا بها على شيء [illegible]
لفظ التحريم يحتمل التحريم لشربها او بيعها او اكلها او غير ذلك من الوجوه المحتملة او لجميعها [illegible]
بالضرورة فلا يتضح ارادة جميعها والبعض غير مبين فلزم الاجمال **قلنا** يحمل على المعتاد [illegible]
دون غيره فتحريم الميتة يتناول اكلها اذ هو المعتاد وتحريم الام ونحوها يتناول الاستمتاع
لذلك فبطل ما زعمه المخالف **مسئلة قال اهل المذهب**
وبعض ش في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل الا بنية غير مجمل فيصلح دليلا على وجوب
النية وقال الكرخي وابو الحسين بل مجمل لاحتماله نفي الكمال ونفي الاجزاء لحجة لا نية **قلنا**

المراد بهذا اللفظ في العرف انه لا يثبت حكمها اي حكم الاعمال في الفضل والاجر الا بنيه لا ان
اعيانها موقوفة على النية فاما كانا معلوم ضرورة احتج المخالفون بان قوله صلى الله عليه
واله وسلم الاعمال بالنيات بمنزلة قوله لا عمل الا بنيه وهذا اللفظ لم يطرد في نفي الاجزاء بل قد ورد
في نفي الفضل والكمال فقط كقوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فتردد بين نفي الفضل ونفي الاجزاء فلزم
الاجمال **قلنا** لا نسلم ان استعماله في نفي الفضل في الاطراد كاستعماله في نفي الاجزاء بل هو حقيقة
في نفي الاجزاء كما تقدم في قوله صلى الله عليه واله وسلم لا صلوة الا بطهور ويستعمل في نفي الفضل
مجازا اذ لا ينصرف اليه الا لقرينة وكذا الخلاف في قوله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتي
الخطا والنسيان فانه عند الجمهور ليس بمجمل للقطع بانه لم يرد نفي الخطا والنسيان عن الامة اذ الضرورة
تكذب ذلك فتعين انه اراد رفع حكم ما صدر عن الخطا والنسيان وهو في العرف المواخذة والعقاب
ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب او غير انه مخصص لعموم هذا الخبر فلا اجمال فيه وعند ابي
عبد الله وابي الحسين انه مجمل لتردده بين الاحكام التي هي العقاب والضمان وغير ذلك واحتج
ابو الحسين بانه اذا كان المرفوع انما هو الحكم من جملة الاحكام استحقاق العقاب والمعلوم ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يختص بسقوط العقاب عن المخطي والناسي بل هي وغيرها على سوا في ذلك كله
فثبت ان الساقط عن امته بعض الاحكام ولم يتعين فكان مجملا **والجواب والله الموفق**
انه لم يقتصر صلى الله عليه وسلم في الخبر على الخطا والنسيان بل قال وما استكرهوا عليه
ومن الجائز ان امته مختصة بجواز ما استكرهوا عليه دون غيرها من الامم وضم اليه الى المستكره
الخطا والنسيان وان كانت الامم في ذلك متفقه ليجمع ما سقط المواخذ فيه لا لبيان ان امته
تختص به والله اعلم **تنبيه** قال ابن الحاجب ما كان له محمل لغوي ومحمل شرعي كقوله
صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة ليس بمجمل وقيل مجمل لنا عرف الشارع تعريف
الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا يصلحهما ولم يتعين لاحدهما فلزم الاجمال **قلنا** بل هو متضح
ان الوضع الطاري هو المعتمد المعول عليه **مسئلة قال اهل المذهب**
كابي طالب في المجزي واكثر الفقهاء ويصح الاستدلال بالعموم المخصص على ما بقي اذ ليس بمجمل سوا
خص بمتصل او منفصل وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يصح الاستدلال به على ما بقي وقد صار
بعد التخصيص مجملا لا ظاهر له وقال ابو الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع ان خص بمنفصل فمجمل والا فلا
وقال ابو عبد الله البصري ان كان العموم منبيا عنه اي عن المخصص فليس بمجمل كقوله تعالى اقتلوا
المشركين فان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعليق القتل بالشرك فلم يمنع احتجاجنا
به على قتل من لم يعط الجزية لان معطيها لا يسمى في عرف الشرع مشركا فخطابنا بما كالخارج من عموم
اقتلوا المشركين فبقي العموم هنا حجة على ما بقي قال وان لم يكن العموم منبيا عن المخصص صار مجملا
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان العموم فيها لا ينبي عن ما دون
النصاب غير ما اخذ من غير حرز فلما خصص العموم بما لم يكن منبيا عنه صار مجملا وقال

والاول في الجواب
ان يقال انه ليس في الحديث
ما يدل على اختصاص امته بذلك
وانما اخبر بانه رفع عن امته
وسكت عن غيرها ولو كان
كما ذكر ابو الحسين لكان عملا
بمفهوم اللقب وهو لا يعمل به

قاضي القضاة ان كان العموم غير مفتقر الى بيان لم يصر مجملا بتخصيصه كقوله اقتلوا المشركين وان كان مفتقرا
الى بيان صار بتخصيصه مجملا كاقيموا الصلوة فانه تخصص بالحايض لكنه مفتقر الى بيان قبل اخراجها فهو
مجمل وقال الخصم يبقى العموم بعد تخصيصه حجة في اقل الجمع لا فيما زاد فهذه اقوال العلماء في كون
العموم المخصوص مجملا بعد تخصيصه ام غير مجمل والصحيح انه لا يصير بذلك مجملا ما لم يكن مجملا قبل تخصيصه
والحجة لنا على ذلك انه لا وجه للاجمال فيه اذ المخصص متعين فالباقي داخل فيه الا ترى ان قوله تعالى
اقتلوا المشركين اذا خرج منه من اعطى الجزية فاللفظ متناول لمن عداهم في اصل الوضع مفصلا وما
هذا حاله فان المتكلم به اذا كان حكيما لم يلبث يقصد به ما تناوله اللفظ الا ان يدل لنا على انه ما عنا
وانما قلنا ان اللفظ يتناول لما عدا المخصص في اصل الوضع لان اسم العموم يستغرق كل المشركين
ولمن كلهم سموا احادهم فهو اذا عبارة عن كل واحد منهم ويؤيد ذلك اجماع الصحابة على الاستدلال
بالعموم على ما بقي بعد تخصيصه الا ترى ان عليا عليه السلام تعلق في منع الجمع بين الاختين وان كانتا
مملوكتين بعموم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع تخصيصه بقوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم وقال احلت
الجمع بين الاختين اية وحرمته اية وترجح التحريم وكذلك فعل عثمن ورجح التحليل والمعلوم ان قوله تعالى
الا ما ملكت ايمانكم مخصص بالبنت والاخت من الرضاع ما جمعوا على الاحتجاج به مع تخصيصه وكذلك احتج ابن عباس
بقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال قضا الله اولى من قضا ابن الزبير **قلت يعني بقضا**
ابن الزبير حكمه بانه لا يحرم الا ثلث رضعات فاخذ ابن عباس بظاهر ارضعنكم واكتفى بالمرة وقال
هو اولى من قضا ابن الزبير واحتج بعمومه وان كان مخصصا بالشروط التي تعتبر في وقوع
التحريم بالرضاع من وقوعه في الحولين ومن امراة قد دخلت في السنة العاشرة ونحو ذلك فلما
احتج هولا بالعموم المخصص ولا مخالف لهم من الصحابة كان كالاجماع احتج عيسى وابو
ثور بان العموم المخصص قد صار مجازا بالتخصيص فيحتمل ان يكون له ظاهر ولان العموم المخصص
كزيد يجري قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعض المشركين فكما يمنع ذلك من التعلق
بظاهر العموم اتفاقا فكذا غيره **والجواب انا لا نسلم** ان مصيره مجازا يمنع من التعلق بظاهره
مع تعيينه فيما عدا المخصوص لتناوله له وكذا لا نسلم ان التخصيص بالمتصل كالتخصيص بالمجمل
فكيف يقيس المتصل هو اقتلوا المشركين الا من اعطى الجزية على المجمل وهو اقتلوا المشركين الا تقتلوا بعضهم
ولم يبين ذلك البعض والمعلوم الى الاشيا المعلومة اذا اخرج منها شيا معلومة كنا عالمين بما عداها فاذا
اخرج منها شيا مجهولة بقي الباقي مجهولا لا يستفصل عما عداه فلا ندري ما خرج مما لم يخرج فلما ظهر الفرق
بينهما بطل القياس واحتج الكرخي وابن شجاع بانه اذا خص بمتصل لم يصر مجازا واذا لم يصر مجازا
فلا اجمال فاما اذا خص بمنفصل فانه يصير مجازا فيدخله الاجمال لما ذكره عيسى **والجواب**
ما تقدم من ان مصيره مجازا لا يمنع من بقائه حجة فيما بقي لانه متناول له في اصل الوضع واما
ما ذكره قاضي القضاه فنحن نوافقه فيه وهو انه اذا كان العموم مجملا قبل التخصيص بقي بعده مجملا لانه
لا يصح تخصيص المجمل الا بمجمل كان يقول اقتلوا الجنس الذي ذكره عليه ثم يقول لا تقتلوا بعضه

فهذا عموم يمكن تخصيصه بمجمل فلا يزال مجملا حتى يتبين واما ابو عبد الله فاحتج بانها
قد تناولت الدلالة على اشتراط الحرز والنصاب في جواز القطع ومع قيام الدلالة على ذلك لم يمكن
الاخذ بظاهرها لانه من ظاهرها انه يجب قطع كل سارق من غير شرط ولم يكن متبعا عنه فلما كان تخصيصها
بهذا الشرط مبطلا به الاخذ بظاهرها صارت بالتخصيص مجملة بخلاف قوله تعالى اقتلوا المشركين فان قيام
الدلالة على انه لا يقتل من اعطى الجزية لا يمنع من الاخذ بظاهرها في قتل المشرك بل ياخذ به في جواز قتل
كل مشرك لم يعط الجزية فقد بقي بعد التخصيص ما يمكن استعماله من العموم بخلاف اية السرقة فلم يبق بعد
اشتراط الحرز والنصاب ما يمكن استعماله لاشتراطهما في كل سارق وتحقيق ما احتج به ابو عبد الله
ان اية السرقة تدل على ان القطع يستحق لاجل السرقة واشتراط الحرز يمنع من القطع بمجرد السرقة
فكان مجملا بخلاف اية المشركين فان الخصوص اخرج اعيانا منهم لا يقتلون واية السرقة تخصيصها
لم يخرج اعيانا من السراق بل ابطل استحقاق القطع في حال فهذا غاية ما اعتل به ابو عبد الله وهو
ضعيف جدا فيه تكلف في دفع امعان النظر فانه لم يتبين له تحديدهما فرقا بوجه فان اية السارق اخرج
منها اعيان وهم الذين لم ياخذوا النصاب من حرز كما خرج من اية المشركين من يعطي الجزية من المجوس
والكتابيين وكذلك كما بطل استحقاق القطع بعدم النصاب والحرز كذلك بطل استحقاق القتل باعطاء
الجزية فلا فرق بين الاثنين كما ترى بوجه من الوجوه وكذلك فرق ابو عبد الله بين قوله صلى الله عليه واله
فيما سقت السماء العشر وبين اية السرقة بترتيب ما ذكره من الفرق بينهما وبين قوله تعالى اقتلوا المشركين
وقد بينا ضعف كلامه **واحتج** القايلون بانه يبقى حجة في اقل الجمع بانه المتيقن وما زاد
مشكوك فيه بعد تخصيصه **قلنا** لا نسلم الشك فيما عدا المخرج منه لتناوله اياه باصل وضعه
فلا وجه لما ذكروه **مسئلة قالت المعتزلة** انه يجوز للرسول تاخير التبليغ لما
امر بتبليغه الى وقت الحاجة كما ان يوم تبليغ وجوب الصلوة في غير وقتها يجوز الى الحضور
وقتها فان هذا جايز عندهم وقيل لا يجوز ذلك لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر
موضوع للفور كما تقدم تحقيقه والاحتجاج عليه **والصحيح** عندي ما ذكرته المعتزلة
ومن ثم قلنا في الجواب عما احتجوا به ان الغرض بامره بالتبليغ مطابقة المصلحة فكانه
قال تعالى بلغه على ما تقتضيه المصلحة في التاخير والتقديم وانما قلنا ذلك لانا نعلم ان الغرض
بالشرايع المصالح فاذا كان المقصود بها المصالح فتبليغها ايضا يكون على حسب المصلحة في التقديم
والتاخير ولا بد من ذلك لان الفرع تابع للاصل وقد ذكر معنى هذا الجواب قاضي القضاة رحمه الله
فان قلت فما تكون الفايدة في انزاله على الرسول قبل وقت الحاجة
قلت يجوز ان يكون فيه فايدة الواجب الموسع فيكون له مصلحة في تبليغه من
وقت نزوله الى وقت الحاجة كالواجب الموسع **مسئلة** ولا يجوز تاخير البيان
والتخصيص عن وقت الحاجة اجماعا وان بعض هذا المنع اعني منعنا عن تاخيره على هذا الوجه
كان الله سبحانه قد كلف عباده ما لم يعلم لانهم اذا خوطبوا بالصلوة في وقتها وعرفوا انه

تعالى لم يرد بها المعنى اللغوي ولم يبين لهم ما قصد بها كان تكليفه اياهم بها مع تاخير بيانها تكليفا
بما لا يعلمونه وذلك لا يجوز عليه تعالى عن تكليف ما لا يعلم عند المعتزلة واكثر المجبرة قال ابو طالب وابو علي
وابو هاشم والقاضي عبد الجبار **ولا يجوز** ايضا تاخير البيان والتخصيص عن وقت الخطاب وان لم يصح
هذا المنع بل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب بالمجمل كان الخطاب بالمجمل والعموم حينئذ كخطاب
العربي بالزنجية وهو لا يعرفها وذلك نوع من العبث وهو تعالى عنه وقال الشريف المرتضى الامامي وبعض
الحنفية والشافعية بل يجوز تراخيهما عن وقت الخطاب ووافقه ابن الحاجب وقيل يجوز تاخيرهما
في الاوامر والنواهي الى الاخبار وقال ابو الحسن الكرخي وبعض الشافعية يجوز التاخير في البيان اذ لا يقطع
المخاطب بالمجمل بشي معين فلا يحمله المخاطب على اعتقاد جهل فيكون اغراء بقبيح اذ لا ظاهر للمجمل يعتقد ولا
تاخير التخصيص فهو يحمله على حمل العموم على ظاهره فيعتقد المخاطب العموم اي انه شامل لكل ما يصلح له والمتكلم
لم يقصد كل ما يصلح له بل بعضه فيقبح الخطاب به مع تاخير تخصيصه **قلت** وهذا القول هو المذهب عندي
لما ذكرناه قال ابن الحاجب وهو قول الصيرفي والغزالي والحنفية والحنابلة قال ابو الحسين ان تقدم
اشعار جلي نحو هذا العموم مخصص والمطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ جاز تاخير البيان والتفصيل
والناسخ التفصيلية **احتج** الاولون بما قد مر من ان تاخير التخصيص والبيان يؤدي الى
التلبيس في العموم حيث يعتقد المخاطب شموله وهو غير شامل والى العبث في المجمل حيث هو خطاب بما لا
يستفاد منه شي **واحتج** المرتضى ومن وافقه بان تاخير التخصيص لا يحمل على اعتقاد جهل لان سامعه
ممنوع من القطع بظاهره حتى ييأس من التخصيص كما قلنا ان المجتهد لا يعمل بظاهر العموم حتى يبحث
واما المجمل فلا يكون الخطاب به عبثا لما سنذكره فيما اخترناه **واحتج** المجوزون في الاوامر
والنواهي دون الاخبار بان الاوامر والنواهي انما تحمل سامعها على اعتقاد جهل لجواز
الخطاب بها وان لم يتبين عملا والاخبار بان السامع اذا اخبر بعموم اعتقد شموله فيكون الخطاب به
اغراء بالجهل فيقبح واما المجمل فيكون عبثا اذ لا فايدة في الاخبار الا الافهام ولا افهام **والجواب**
انا نسلم ما ذكروه في العموم واما المجمل فلا نسلم كونه عبثا اذ يفهم المخاطب به انه قد اريد به شي
فيوطن نفسه على الامتثال وذلك نوع تكليف فلا عبث فيه فصح ما اخترناه من التفصيل وهو منع تاخير
التخصيص لا البيان ويلحق بهذه الجملة سوالان **الاول** يقال ان المعلوم انه قد تاخر التخصيص
في مواضع منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه فان هذا خصص بقوله صلى الله عليه واله
من قتل قتيلا فله سلبه مع كونه متراخيا عن نزولها وبان ذوي القربى هم بنو هاشم دون بني عبد
شمس وبني نوفل ولم ينقل قران اشعار اجمالي كما زعم ابو الحسين مع ان الاصل عدمه وكذلك بيان اقيموا
الصلوة بفعل جبريل وبفعله صلى الله عليه واله وسلم وكذلك الزكوة بين ذلك كله على تدرج وايضا
فان جبريل قال له صلى الله عليه وسلم اقرأ قال وما اقرا وكرر ثلاثا ثم قال اقرأ باسم ربك
الذي خلق فهذه كلها شواهد على جواز تاخير التخصيص والبيان عن وقت الخطاب بالعموم والمجمل
والجواب والله الموفق اما تاخير البيان فلم نمنعه واما التخصيص فليس في هذه

الدوقه ... الزَّنج بفتح ويكسر
وزنج ... الضم قليل
من قاموس

الشواهد عموم الاية الحصر وجعل السلب للقائل ان كان احاد يا فلا يبعد ان يجب الحصر على القائل وان كان متواترا ولم ينعقد اجماع على انه لا حصر عليه لزمه الحصر والا كان ناسخا **السوال الثاني**
يقال قد قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم والمعلوم ان المسيح قد عبد
والملئكه قد عبدوا فهو عموم مخصوص ولم يبين التخصيص الا بعد سوال ابن الزبعرا فنزل
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اوليك عنها مبعدون فقد اخر التخصيص عن الخطاب بالعموم
كما ترى **والجواب** والله الهادي ان المسيح والملئكه غير داخلين في عموم الاية لانها
موضوعة لما لا يعقل فلم يدخلوا فيها واما نزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اوليك
عنها مبعدون فلم تنزل تخصيصا للعموم وانما نزلت بيانا لجهل المعترض **السوال الثالث**
يقال لو جاز تاخير البيان عن الخطاب بالمجمل لجاز الخطاب بالزنجيه للعربي مع تاخير تفسيرها
لانه كما يفهم من المجمل انه اراد شيا مبهما كذلك يفهم من الزنجيه ذلك فلا يفترقان في الجواز والمخالف
يفرق بينهما **والجواب والله الهادي** انا لم نجوز خطابا بالمجمل الا حيث يفهم منه انه امر او خبر
او نهي ويبقى الاجمال في تعيين المطلوب واما حيث لا يفهم السامع هل هو امر او خبر فلا يجوز لانه لا
تكليف فيه حينئذ فلا فايده تحدث من الخطاب بالزنجيه فلا يجوز الخطاب بها **قلت** فاما لو اتا
بلام عربيا وعبر عن المامور به بزنجي او ما يدل على انه خبر نحو ان يقول قال فلان هو يخبرك
وياتي بالمخبر به زنجيا فلا يبعد جوازه لانه قد عرف حينئذ كون الخطاب امرا او خبرا وان لم
يتعين المامور به والمخبر به فيكون فيه نوع تكليف فيحسن **السوال الرابع** يقال ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الرطب بالتمر فلما شق ذلك على الناس رخص لهم في العرايا وهي بيع الرطب خرصا
ثم انعقد تاخر المخصص عن العموم هاهنا **والجواب ان هذا نسخ وليس بتخصيص**
فلا يرد علينا ويويد صحة ما اخترناه من جواز تاخير البيان الى التخصيص ان عمر بن الخطاب
سال النبي صلى الله عليه واله وسلم عن الكلاله فقال تكفيك اية الصيف فكان يقول اللهم مهما بينت
فان عمر لم يتبين ولا يقال ان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه قد فهمها غيره من اية الصيف
وان لم يفهمها هو ومما يويد انه صلى الله عليه واله وسلم انفذ معاذا الى اليمن يعلمهم الزكوه وغيره
فسالوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيا من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم حتى ارجع اليه فاسله
فلعل البيان ذلك قد تاخر قال عمر لم اراجع شيا اهم الي من امر الكلاله وقد سالت رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم فما اغلظ لي في شي ما اغلظ لي فيها حتى طعن باصبعه في جنبي او في صدري ثم قال يا عمر
الا تكفيك اية الصيف التي نزلت في اخر سورة النسا وسميت اية الصيف لانها نزلت في زمن الصيف
ولا يقال فقد تاخر عن وقت الحاجة لانا نقول قد نهم غير معاذ ومعاذ لم يبحث عنه لكنه لم يكن
مع نزول اية الكلاله بل متاخر عنها ومما يويد ما اخترناه ايضا انها قد وردت اخبار
مستفيضه فيها ايات من القران وانا نستفيض بعد مده وفي ذلك تاخير بيانها عنها حتى
تستفسر الخبر وان الصحابة نقلت اخبارا لم ينقل حصول الحاجه اليها وهي كالمخصصه للعموم

قال اية الصيف لانها نزلت في الصيف وقال اية الشتا لان فيها حكم يعطي الكلها نصف ما ترك ٥

كمير عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وغيره كثير فلو لم يجز تاخير البيان ما سكت عبد الرحمن الى تلك
الحال فصح بذلك ما اخترناه وان كان قد اجيب عن هذه الحجج باجوبة متكلفة غير سديده نهي لا تخرج نا فهم
ذلك والله الموفق واما احتجاج من جوز تاخير البيان بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وكانت
معينه بدليل تعيينها بسوالهم مواخرا وبدليل انهم لم يومروا بامر متجدد بل الامر الاول وبدليل
المطابقة لما ذبح فهو معترض بانها لم تكن معينه في ابتدا الامر بها فلم يتاخر بيانها بدليل قول ابن عباس لو
ذبحوا بقرة ما لاجزتهم لكن شددوا فشدد الله عليهم فلم يستقم دليلا ولا بيستقم ما اخترناه فافهم ذلك
مسئله اختلف العلماء في نجوز تاخير اسماع البيان عن وقت الخطاب
بالمجمل هل يجوز من الله تعالى ان يمكن المكلف من سماع العام وحده من دون ان يسمع الخاص ام لا يجوز
ان يسمع العام الا حيث سمع الخاص من جهه الله تعالى او من جهه غيره فقال ابو هاشم والقاضي والنظام
وقطع انه يجوز تاخير اسماع الخاص عن سماع العام وقال ابو الهذيل وابو علي لا يجوز ذلك لان من
انه يستلزم الاغرا باعتقاد جهل وهو كونه على شموله وذلك من الله تعالى اغني الاغرا بالقبيح قبيح **قلنا** بل
يجوز تمكينه من ذلك وذلك بعد ان علمنا انه يجب على السامع للعموم ان لا يقطع بشموله حتى يقع منه
البحث عن تخصيصه لانه قد صار موجودا بحلا فما قد منا وان امتنع ان يسمع العام ولا مخصص
له موجود مع كون المراد به بعض ما تناوله لا جميعه لانه يكون اغرا باعتقاد الجهل غلا فيما اذا
قد عرف المكلف انه لا يجوز له القطع بظاهر العموم حتى ياس من وجدان مخصص له بعد البحث
فانه حيث لم يبحث اتي من قبل نفسه وحيث لم يكن المخصص قد وجب ثم اعتقاد الشمول من
جهة الله تعالى فلم يجز واما مع وجود المخصص فيجوز اسماعه ويوكل في سماع الخاص الى نفسه لانه
قد صار موجودا الا العموم المخصوص بالعقل فانه يجوز من الله تعالى اسماع المكلف العموم وان
اراد به بعض ما تناوله ويكله في طلب المخصص الى نظره والنظر لا يولد العلم في الحال فقد جاز اسماع
العام من دون مقارنه فهم مخصصه وذلك في حال مهلة النظر فان قد بينا ان السامع للعموم
لم يكن قد نظر في وجوب البحث عن المخصص وجب على الله اخطارا منبه له على انه لا يامن كونه
مخصصا وكذلك لو لم يهتد الى المخصص العقلي وجب اخطار المنبه على النظر الصايب وقد ذكر
ذلك ابو الحسين **فان قلت** فما حكمه اذا سمع العام ولم يسمع الخاص وقد تضيقت الحادثه
وخشي فوتها هل يعمل بعموم العام او يتوقف فيه حتى يسمع الخاص ويعمل في الحال بمقتضى العقل
قلت ذكر ابو الحسين ان الاولى له العمل بالعام اذ لو كان مراد الله خلافه لكان لم يسمعه
في وقت لا يمكنه فيه ادراك الخاص قال ويحتمل ان يعمل بعقله لان العمل بالعام مشروط
بفقد الخاص او ظن فقده هذا معنى كلامه **قلت** فاما لو سمعه والوقت متسع فانه
بالبحث حتى تضيق الحادثه فلا ريب انه يرجع الى العقل حسب ويتوقف في العام حتى ياس
من الخاص بعد البحث **فان قلت** فاذا سمع العام ولم يجد له مخصصا فيلزمه
هل يجب ان يطلبه وغير ذلك مجتهدا يجوز انه فطر الى الجهات الخارجه في طلبه ما يجوز

فيكون من باب النسخ بعد التمكن لا من باب البيان ٥ مته

قلت ذكر ابو الحسين ان ذلك لا يلزمه كما لا يلزم المكلف العقلي
العامل بعقله ان يجوب البلاد للبحث عن بعثة نبي جا بشريعة تخالف العمل بل يعمل بعقله
حتى تبلغه بعثة نبي **قلت** وهذا لا ينبغي اطلاقه فان السامع للعام لا يخلو اما ان يكون
مجتهدا او لا فان كان مجتهدا فلا شك انه قد علم الحادثات المتعلقة بالاحكام الشرعية حتى
غلب في ظنه انه لم يخرج عن علمه منها شي واطلع كذلك على ما يكفيه البحث فيما قد علمه من تلك الاحاد
في البلدان الحضرية والاتي البلاد دونهما لم يغلب في ظنه انه لا مخصص له فيهما وليس له ان يعمل
بالعموم مع عدم الظن الغالب في انه لا مخصص له واما اذا لم يكن مجتهدا ففرضه التقليد
وليس له الرجوع الى النصوص لا عامها ولا خاصها الا حيث يكون مجتهدا في تلك المسالة
دون غيرها اذا قلنا بصحة ذلك كما سياتي تحقيقه ان شا الله تعالى **تنبيه**

واختلف المجوزون لتاخير التخصيص والبيان

هل يجوز ان يفعل الله ذلك في بعض دون بعض فقيل لا يجوز اذا خصص لان فعله في البعض يوهم وجوب
الباقي فيكون اغرا بالجهل وقال ابن الحاجب وغيره يجوز ذلك لان الله تعالى قال اقتلوا المشركين ثم اخرج
الذمي ثم العبد ثم المراة بتدريج وايه الميراث اخرج منها القاتل والكافر بتدريج واما قولهم انه يوهم
الوجوب في الباقي فيلزمهم لو لم يفعل البيان فيهما جميعا ايهام الوجوب في الكل فاذا لم يوثر هذا الايهام فكذلك
اولا لانه البعض **مسئلة** اعلم ان كثيرا من الاصوليين الحقوا باب مفهوم الخطاب وتاويله
بباب المجمل والمبين لانه من صفات الخطاب لان صفاته هي كونه عاما او خاصا او مجملا او مبينا صريحا
او غير صريح فالصريح النص والمنطوق وغير الصريح هو المفهوم والنا وبل ودلالة الاقتضا والايما
كما سياتي ومفهوم الخطاب نوعان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة كما سياتي تفصيله في اللواحق
وقد ذكرنا هاهنا بعض انواع مفهوم المخالفة وهي مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط
ومفهوم الغاية واخرنا مفهوم العدد ومفهوم انما ومفهوم الاستثنا لان في الناس من زعم
انها من باب المنطوق لا المفهوم وسياتي تحقيق الكلام فيها ان شا الله تعالى وانما ذكرنا هاهنا المفهوم
الذي لم يخالف احد في كونه غير منطوق وهي مراتب في الضعف والقوة فاضعفها مفهوم اللقب
ثم الصفة واختلف العلما في جواز الاخذ بهما فقال ابو العباس بن سريج واكثر المعتزلة والحنفية
والغزالي والباقلاني وابو الحسين انه لا يعمل بمفهوم اللقب والصفة وقال الدقاق والصيرفي وبعض
الحنابلة بل يعمل بهما جميعا وقال الشافعي واحمد بن حنبل وابن ابي بشر الاشعري والجويني عبد الملك
بل يعمل بمفهوم الصفة لا بمفهوم اللقب **مثال ذلك ان يقول اكرم الرجال**
هل يوخذ منه النهي عن اكرام النسا **ومثال مفهوم الصفة اكرم الرجال العلما** هل
يفهم منه النهي عن اكرام الجهال فصار الخلاف في هذين المفهومين على ثلاثة اقوال وتفصيل كما ترى
والصحيح هو الاطلاق الاول وهو انه لا يوخذ بايهما اما مفهوم اللقب فبطلان الاخذ به
واضح ومن ثم لم يحتج عليه في المختصر اعتمادا على وضوحه قال ابو الحسين ان قول القايل

مفهوم اللقب

زيد اكل لا يفهم منه ان عمرا ليس باكل **قلت** يعلم ذلك من اللغة ضرورة وايضا لو دل
على ذلك لا خشن من المخبر بان يخبر به الا بعد العلم بان غير زيد ليس باكل لانه ان لم يعلم ذلك كان قد اخبر
بما لا يعلم انه فيه كما لو اخبر بان زيدا ليس فيه ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلا الاخبار بان زيدا اكل مع
شك المخبر في كون غيره غير اكل بل مع علمه بان غيره اكل ايضا وهذا الفعل كاف في ابطال قول من
اخذ بهذا المفهوم **احتج** القايلون به بان الله تعالى اذا علق الحكم على الاسم الخاص
ولم يعلقه على الاسم العام علمنا انه غير متعلق به اذ لو كان متعلقا به لعلقه الله عليه وذلك نحو ان
يقول في الغنم زكوة فيعلم انه لو كانت الزكوة تجب في غير الغنم لعلق الزكوة بها **والجواب** ان
مقتضى حجتكم هذه انا انما علمنا انه لا زكوة في غير الغنم لانه لم يقم دليل على وجوبها فيه لا لاجل حكمه
بوجوبها في الغنم فلم تحصل الدلالة على ذلك بذكرها للغنم بل لفقد الدليل فلا فايدة في
ذكرها للغنم الا ايجابها فيها فقط على انه يجوز ان تكون المصلحة في انه بين لنا حكم الغنم في ذلك الوقت بذلك الكلام
ويبين لنا حكم غيرها بكلام اخر في وقت اخر فيبطل ما زعمه القايلون بالمفهومين جميعا وايضا لو اخذ بمفهوم اللقب
لكان قول القايل محمد رسول الله كفرا لتضمنه انكار نبوة الانبيا وكذلك زيد موجود يكون كفرا لتضمنه كون
من عداه معدوما ونحو ذلك **واحتج** الدقاق بانه لو قال قايل ليست امي زانية فهم منه كون ام
خصمه زانية ولهذا يجب عندنا وعند مالك واحمد **قلنا** انما فهم ذلك من القراين لا من مجرد اللفظ والا لزم تصديق
الاخبار عن امه ولا قايل به واما ما يبطل به التفصيل وهو القول بمفهوم الصفة لا اللقب فقد ابطلناه ايضا
بان قلنا انا نعلم من اللغة ان تعليق الحكم بالوصف لا يفيد نفيه عمن ليس متصفا به كتعليقه باللقب
علمنا باستقرا اللغة العربية ان وضع الصفة انما كان للتوضيح فاذا قلت جاني زيد العالم فانما جيت
بالعالم لتوضيح الذي جاك من الاشخاص المشتركين في التسمية بزيد ولم تقصد بذلك نفي المجي من ليس
بعالم بل ايضاح ان العالم جاك لا ان قصد الواضع للصفة التقييد بها اي ان الحكم على الموصوف بها
اي مقصور على المتصف بها حتى اذا قلت جاني زيد العالم افدت بالوصف ان ذلك المجي مقصور على العالم
دون غيره فهذا ليس مقصود الواضع بوضع الصفة وانما مقصوده التوضيح كما بيناه اينما قال
قلت بل تفيد التقييد فانه صلى الله عليه واله وسلم لو قال في الغنم السايمة زكوة لم يكن لقوله
السايمة فايدة سوى كون وجوب الزكوة مقصورا عليها دون المعلوفة اذ لو لم يقصد ذلك لكان
قوله السايمة حشوا لا فايدة تحته وخطاب الحكيم لا يصح فيه ذلك فثبت ما قلناه **قلت لا نسلم**
انه لا يحتمل من الفوايد سوى التقييد بل قد يجي مثل ذلك لفوايد غير التقييد منها رفع توهم من يتوهم
ان المتصف بالسوم من الغنم لا زكوة فيه فياتي بالصفة ليرتفع هذا الوهم لا لابطال وجوب الزكوة في
غيرها الا ترى انه لو قال في الغنم السايمة زكوة وفي المعلوفة ايضا زكوة لم يناقض الحديث قطعا
بل يصح ولا يعد من المناقضة في ورد ولا صدر ولو كان التقييد بالسوم يفيد كون المعلوفة
لا زكوة فيها عدمنا قضا لا محالة فيقال كيف نفيت اولا كلامك وجوب الزكوة في المعلوفة
بقولك السايمة ثم قلت وفي المعلوفة زكوة وهذه مناقضة ظاهرة لا ريب فيها والمعلوم

مفهوم الصفة

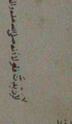
من خالف اهل اللغه ضروره انهم لا يعدون مثل ذلك من باب المناقضه فبطل كون الوصف يفيد التقييد وانما يفيد التوضيح كما ذكرنا **الدليل الثاني** انه لو دل على ان ما خلا عنه بخلافه لم يخل اما ان يدل عليه بصريحه او بمعناه اما صريحه فلا لان ذلك خارج لم يدل عليه اذ ليس في لفظه ما يقتضيه واما معناه فليس يمكن ان يقال فيه الا ما قدمنا من انه لو لم يرد ذكره في هذا ذكر الصفه ضايعا من غير فايده وقد قدمنا الجواب عن ذلك **فان قلت** ان قول الله تعالى ولا تقل لهما اف يدل بصريحه على المنع من ضربهما وليس في لفظه ذكر الضرب **قلت** لم يدل عليه بلفظه وانما دل عليه بفحواه والفحوى عندنا نوع من القياس كما سياتي تحقيقه وبيانه انه لما نهى عن التافيف للاذى فانا قطعنا ان الاذى الاعظم من المنهي عنه منهي عنه من باب الاولى فلم يدل عليه اللفظ وانما دل عليه القياس قالوا قد اتفقنا على ان المعلوفه لا زكوه فيها ولا دليل على سقوط الزكوه فيها الا كونه صلى الله عليه واله وسلم قيد الزكوه بالسايمه فقد رجعتم الى ما قلنا **الجواب ما ذكره ابو الحسين** وهو انا لم ناخذ سقوط زكوة المعلوفه من خبر السوم فانا قد بينا ان مفهوم الصفه لا يوخذ به وانما اخذناه من انها لم نجد دلاله على وجوبها فيها فبقينا فيها على حكم العقل وهو سقوطها بخلاف السايمه فقد دل الشرع على وجوب الزكوه فيها بمنطوق لا بمفهوم قالوا لا خلاف بيننا وبينكم ان الوصف قد يراد به التقييد اي افادة ان الحكم لم يحصل فيما عداه وهو الاغلب في الصفات وقل ما يوتى به لمجرد التوضيح بيان ذلك في نحو قوله تعالى قد افلح المومنون الى اخر الايه فانا نعرف ان تلك الاوصاف كلها لتدل على ان من خلا منها فحكمه خلاف حكم من تمسك بها لا منازعه منكم في ذلك **قلنا** اذا سلمنا انه غالب في التقييد بحيث تجب التقييد لم يكن الحكم عليه بالتقييد حتى وجب الا بدلاله يقتضي انه لا للتوضيح ولا غيره مما قد يحسن الاتيان به لاجله واذا افتقر الى دليل على ذلك الحكم فذلك الدليل هو الموجب للحكم لا مفهوم الوصف وهذا واضح كما ترى قالوا المعلوم ان اهل اللغه فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفه كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين الخطاب المقيد بالاستثنا فكما ان الاستثنا يدل على ان حكم المستثنى خلاف حكم المستثنى منه كذلك الصفه تدل على ان حكم ما خلي عنها بخلاف حكم المقيد بها **قلنا** نعم نحن نفرق بين المطلق والمقيد بالصفه بفرق غير ما ذكرتم وهو ان المطلق يقتضي ثبوت الحكم للمحكوم عليه سوا اختص بصفه او لم يختص ولا نقطع بثبوت الحكم للمقيد بالصفه الا مع حصول تلك الصفه ونشك في ثبوته مع فقدها وفي مطلق الخطاب لا شك في ثبوته مع فقدها واما قياسهم على الاستثنا في وجوب اختلاف الحكم فغير سديد فان الاستثنا موضوع ليفيد ان حكم المستثنى خلاف الحكم المستثنى منه ولا يوتى به ابدا الا لافادة هذا المعنى بخلاف الصفه فقد بينا انها لم توضع لمجرد التقييد بل تارة للتوضيح وتارة للتقييد فلا نحمل مطلقها على التقييد الا مع بطلان كونها للتوضيح بدليل كما حققناه فافترق الحال بينها وبين الاستثنا قالوا المعلوم ان الصحابه قد اخذت بمفهوم الصفه في مواضع منها في قوله صلى الله عليه واله الما من الما فاخذوا منه ان الغسل يجب لاجل الانزال وهذا مفهوم لا منطوق وحكموا بانه منسوخ بقوله صلى الله عليه واله وسلم

اذا التقا الختانان وجب الغسل فلولا اخذهم بالمفهوم لما حكموا بالنسخ وكذلك احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله صلى الله عليه واله وسلم الايمة من قريش فلولا ان المفهوم يوخذ به لم تكن فيه حجة **والجواب ما ذكره** ابو الحسين من انا لا نسلم انه صلى الله عليه واله وسلم نفى وجوب الغسل من غير الانزال بمفهوم الصفه بل بمنطوق وهو العموم في قوله الما من الما فانه بمنزلة قوله كل غسل فموجبه الانزال لان لفظ الما عام من اجل انه اسم جنس معرف بلام الجنس واذا كان عاما فقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا التقا الختانان وجب الغسل ينقض ذلك العموم فكان ناسخا للمنطوق لا مفهوم وكذلك قوله صلى الله عليه واله وسلم الايمة من قريش لفظ عام فكانه قال كل امام فهو من قريش فهذا يحكم بانه لا امام الا من قريش ومن ثم **احتج** به عليهم من اجل عمومه لا من جهة مفهومه **قلت وهذا الجواب** فيه نوع تكلف ولو اجاب بانا نحملهم في ذلك على انهم فهموا من قصد الرسول التقييد بالصفه لا التوضيح وذلك لقرينه حاليه او مقاليه اذ لا وجه للقطع بالتقييد مع الاطلاق الا لقرينه يبطل بها قصد التوضيح لكان اقرب وابعد من التكلف قالوا قال ابو عبيد القاسم بن سلام في قوله صلى الله عليه واله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته يدل على ان غير الواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته وهذا هو غير دليل الخطاب **قلنا** قوله ليس بحجه وكذا ما روي عن ابي عبيد ايضا انه كان يقول في قوله صلى الله عليه واله وسلم لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا يدل على انه اذا امتلى وكان فيه قليل من الشعر كان مباحا قال وذلك لان مقصود النبي صلى الله عليه واله وسلم ان قليل الشعر وكثيره على سوا في التحريم وهذا منه تصريح بالاخذ بالمفهوم **قلنا** قوله وحده ليس بحجه كما ان قول الشافعي وابي حنيفه ليس بحجه ثم انا لا نسلم ان مراد الرسول ما ذكره وانما اراد به اذا امتلى جوفه شعرا بحيث لا يسع في جوفه غير الشعر مما يحتاج الى معرفته من القران وغيره فاما ان يملاه قيحا اولى له من امتلايه شعرا وما دون ذلك مما لا يشغل عنه لا يوصف باباحه ولا حظر ذكر معنى ذلك ابو الحسين وهو جيد فهذا هو الكلام في مفهوم الصفه المطلقه وفيها خلاف اخر اقوى من هذا وهي اذا جاءت في بيان المجمل ونحن نذكره الان فنقول **مسله قال ابو علي وابو هاشم** والقاضي عبد الجبار ومفهوم الصفه لا يعمل به وان ورد في بيان المجمل نحو قوله صلى الله عليه واله وسلم في سايمة الابل الزكوه الذي امر الله بها امرا مجملا في قوله واتوا الزكوه ففي سايمة الابل صفه وقال ابو عبد الله والكرخي بل يجب العمل به حينئذ لانها يقولان اذا وردت في بيان المجمل كخبر السوم او للتعليم كالتحالف في قوله صلى الله عليه واله وسلم اذا اختلف البيعان والسلعه قايمه تحالفا وترادا وكان ما عدا الصفه داخلا تحتها كالحكم بالشاهد العدل لم يعمل بها لانه يجب ان تحمل هذه الامور بانها واضحه في ان المقصود بذكرها التقييد قالوا انهم اجمعوا على رد شهادة الفاسق لقوله تعالى ذوي عدل فلولا انهم فهموا ان القصد بها التقييد لما ردوا شهادة الفاسق وكذلك اجمعوا على ان الشاهد لو اخبر اليمين تغير فيه العداله لرد لو كانت عداله العدلين **قلنا** المعلوم ان الدلاله الوضعيه تختلف كما سيانا كما اليانا اي اذا كانت الصفه لم توضع في الاصل للتقييد بل للتوضيح كما ذكرناه لم تختلف فلا بد لها ابدا فاذا استفيد في بعض المواضع فهو لامارة غير مجرد الوضع وقد قدمنا الاحتجاج على ان الوضع يوضع

لافادة التقييد ويلحق بما قررناه من الاحتجاج **سؤالات الاول** زعمتم ان قول ابي عبيد ليس
بحجة في ذلك لان قول الشافعي والمعلوم انهما من ائمة لغة العرب واللغة ومعانيها يوخذ فيها بقول ائمة اللغة
ولا يقدح فيه التجويز فهلا عملتم بقول ابي عبيدة **والجواب** انه لم يفهم من ابي عبيد النقل عن العرب وانما
فهم منه الاجتهاد واجتهاده ليس بحجة ثم انما ذكره معارض بمذهب الاخفش فانه ذهب الى ما ذهبنا اليه وقولهم
انه لم يثبت ذلك عن الاخفش مردود بانه رواه الثقة فلا سبيل الى رده ولو صح رده لصح رد ما روي عن
ابي عبيد لانه ليس بمتواتر قالوا رواية ابي عبيد ارجح لانه امام نقل قلنا وكذلك الاخفش امام في العربية
قالوا الاخفش ناف وابو عبيد مثبت والمثبت ارجح كما سياتي **قلنا** بل متنافيان لان ابا عبيد يقول بوضعه
للتقييد والاخفش يقول للتوضيح **قلت** ولا اظنهما يختلفان في انها قد وردت لهذا ولهذا لكن في
الحقيقة **السؤال الثاني** يقال لو لم يدل الوصف على المخالفة لم يكن لذكر الوصف فائدة ومن البعيد
ان ياتي البلغاء في كلامهم بما لا فائدة فيه واذا كان ذلك بعيدا فيهم فهو في كلام الشارع احق واولى **والجواب**
ان الوضع اللغوي لا يثبت بما فيه من الفائدة بل الواجب خلاف ذلك ثم انا قد بينا ان له فائدة غير التقييد
قالوا قد علم بالاستقراء ان اللفظ اذا لم يكن له الا فائدة واحدة تعين كونها المرادة **قلنا** لم يتعين التقييد
كما تقدم **السؤال الثالث** يقال لستم اثبتم تنبيه النص على العلة طريقا لمجرد كونه لو لم يقصد
به ذلك كان ذكره بعيدا اي لا فائدة فيه فاثبات دلالة الوصف على المخالفة بهذه الطريقة اولى واحق
قلنا انما يلزم ذلك لو احتمل وجها غير التنبيه على العلة واما اذا لم يحتمل سوى التنبيه على العلة فالفرق
ظاهر لان الصفة تحتمل وجها غير التقييد كما قدمنا فلم يكن للقطع بانها للتقييد وجه مع الاحتمال
السؤال الرابع يقال ان المعلوم ان قائلا لو قال الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء لنفرت نفوس الشافعية من ذلك
وضاقت صدورهم ولولا فهموا ان ذكره يفيد ان من عداهم خلافهم لما نفروا واذ ذلك هو مطلوبنا بالمفهوم
قلت ومثل هذا الايراد قوي في المسئلة وقد اجيبت نفرة الشافعية انما وقعت لاجل كونه
لم يذكرهم مع ظهور فضلهم لا لاجل كونه اخبر انهم على خلاف ما وصف به الحنفية كما قد ينفر من التعميم
في الذكر من ذكر ان جرا ونفرة لاجل ان الذاهبين الى ان الوصف للتقييد يعتقدون ان المتكلم قصد
ذلك اي ان الشافعية على خلاف ما وصف به الحنفية **السؤال الخامس** انه صلى الله عليه وآله وسلم
لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وآله وسلم فهم ان ما زاد على
السبعين بخلافها لما قال لازيدن وهذا هو الاخذ بالمفهوم قطعا وهو المطلوب والحديث
من الصحاح **والجواب** انا لا نسلم انه صلى الله عليه وآله وسلم فهم ذلك من ذكر العدد لانما تقيد
به المبالغة لا تعيين العدد واذا لم يقصد به العدد فالزيادة والمزيد عليه سوا ولا تكون الزيادة
مخالفة في الحكم ولعل الاستغفار باق على اصله في الجواز ولم تنسخه الاية وانما افادت انه لا يستجاب
فقط **السؤال السادس** يقال ان يعلى بن امية قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ما بالنا
نقصر وقد امنا وقد قال تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يقال نزلت درايته منزلة روايته فيكون حجة

ابو عبيد هو معمر بن المثنى ... وابو عبيد القاسم بن سلام ... ذكره الآمدي في الاحكام



وقد يقال في الجواب هذا مفهوم عدد والبحث في مفهوم الصفة

فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهما فهما نفي القصر حال عدم الخوف واقره صلى الله
عليه وآله وسلم **واجاب** بعض الاصوليين بانه يجوز انهما استصحبا الحال في وجوب الاتمام فلا يتعين
القصر عندهما في السفر فيبقيا على ما فهما ان المشروع خلاف ما فهما وهو تعين القصر في السفر لما سياتي
قلت والاولى في الجواب ان يقال ان هذا مفهوم الشرط وليس بمفهوم الصفة
ومفهوم الشرط قوي لما سياتي **السؤال السابع** لو لم يوخذ بالمفهوم لم تكن السبع الغسلات
من ولوغ الكلب مطهرة وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا
فلو لم يفهم ان ما دون السبع لا يطهره بل يطهر بالثلاث لم تكن السبع مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك
ما روي انه كان فيما انزل خمس رضعات يحرمن والجواب ان هذا مفهوم عدد وهو اقوى من مفهوم الصفة
كما سياتي **تنبيه اعلم** ان اصحابنا قد استدلوا على منع الاخذ بالمفهوم بادلة مستضعفة
منها قالوا لو ثبت الاخذ بالمفهوم احتاج في ثبوته الى دليل وهو اما عقلي ولا مجال للعقل في ذلك او نقلي
فاما متواتري او احادي والتواتري لم يكن والاحادي لا يوخذ به في ذلك وهذا ضعيف فانه امر لغوي
واللغوي يرجع فيه الى الاحادي كنقل الاصمعي والخليل وابي عبيد وسيبويه ومنها قالوا لو ثبت لثبت
بالخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على ان غير السائمة ليست في الشام اتفاقا
واعترض بان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا بخلاف الحكم
فانه لا خارج له فيكون فيه ذلك ومنها قالوا لو صح كون الوصف موضوعا للتقييد لما صح
ان يرد لغير التقييد في قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة فمفهوم قوله اضعافا انه لو لم
يضاعف حل كله والمعلوم خلافه لان الصفة لغير التقييد واعترض انه منع من الاخذ
بالمفهوم هنا معارضته بما هو اقوى منه فان الاجماع منعقد على تحريم الربا تضاعف ام لم يتضاعف
لولا ذلك لاخذنا بمفهومها **قلت وهذا اقوى** ما استدل به على منع الاخذ بمفهوم الصفة
وهو ان الصفة كما جاءت للتقييد فقد جاءت للتوضيح اتفاقا واذا وردت للمعنيين لم يصح ان يحمل
على احدهما دون الاخر الا لدلالة ولا دلالة حينئذ هي التي تفيد الحكم دون المفهوم لا يقال اذا
احتمل المعنيين حمل عليهما كاللفظة المشتركة لانا نقول ان ذلك لا يصح هنا لانه يودي الى ان يكون
الحكم الموصوف مقيدا وغير مقيد وهذا متدافع بيان ذلك ان الصفة اذا قصد بها التوضيح افاد
كون الحكم غير مقيد وان قصد بها التقييد افادته وهذا متدافع كما ترى فلزم ما ذكرنا من انه
لا يوخذ بالمفهوم هنا **مسئلة قال ابو علي وابو هاشم والقاضي عبد**
الجبار وابو عبد الله البصري ومفهوم الشرط ليس بدليل قلت ومعنى ذلك ان القائل
اذا قال اكرم زيدا ان دخل الدار هل يفهم منه انه اراد فان لم يدخل فلا تكرمه فينتفي الحكم
بانتفاء الشرط كما يثبت بثبوته فعندهم لا انه يثبت بثبوته ولا ينتفي بانتفائه فلا يكون منهيا
عن اكرام زيد ان لم يدخل لان الحكم مع انتفاء الشرط مسكوت عنه غير محكوم عليه باثبات
ولا نفي ونظيره قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن هل يوخذ منه انه لا نفقة للمعتدة

بلغ قراءة



لا يوخذ به عند هولا وقال ابو الحسن الكرخي ليس مفهوم الشرط دليلا اي كما يستدل بثبوت الشرط على
ثبوت الحكم فانه يستدل بانتفايه على انتفا الحكم فيقطع بان المخاطب عن مامور باكرام زيد حيث
لم يدخل الدار مثلا وانه لا نفقه للبواين من الحمل وقد صحح الاصحاب القول الاول وتابعنا هم حيث
قلنا انما يدل اللفظ على المعنى الذي وضع له بظاهره لانه يوضع ليفيد المعنى عند سماع حروفه
والمفهوم ليس بظاهره فلا تكون دلالته لفظية وقال القاضي عبد الجبار يوخذ به اي بمفهوم الشرط
من جهة المعنى فقط لا من جهة الوضع اللغوي فانهم لم يضعوا ليفيد كون انتفايه سببا في انتفا
الحكم بل ليفيد كون ثبوته شرطا في ثبوت الحكم بل انما يفيد انتفا الحكم بانتفايه من جهة معنا
فقط اذ لو لم يفيد كون ما عداه بخلافه لم يكن لذكره فايدة قلت ولا يبعد ان ذلك مقصود بالوضع
اللغوي اعني ان واضع الشرط لا يبعد ان يقصد به ان يفيد ثبوت الحكم بثبوته وانتفاوه
بانتفايه فان الاجماع منعقد على انه يلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط ان لم يخلفه شرط
اخر يقوم مقامه وذلك هو المطلوب **احتج** الشيخان والقاضي وابو عبد الله بانه قد
يرد للتقييد ذلك كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فان مفهوم
الشرط هنا لا يعمل به بالاجماع ونظاير ذلك كثيرة قال القاضي لا يجب العمل به لجواز ان يخلفه
شرط اخر واذا لم يحصل القطع بمفهومه لهذا التجويز لم يحسن الاستدلال به ابدا وحكاه عن
الشيخ ابي عبد الله ايضا واما الكرخي فاوجب الاخذ به مطلقا ومن ثم منع من الحكم
بشاهد ويمين لمفهوم قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون فشرط في صحة
الحكم مع عدم الشاهدين ان يشهد رجل وامراتان فمفهومه انه اذا لم يحصل ذلك لم يصح
الحكم **واحتج** بقول يعلى بن امية ما بالنا نقصر وقد امنا فلولا انه فهم من الشرط
انتفا الحكم بانتفايه لما سال ولما قرره عمر والرسول صلى الله عليه ويمكن ان يجاب عن ذلك
بان يقال ان تعجب يعلى وعمر لا وجه له الا اذا لم يصح ما روت عايشة من ان الصلوه فرضت
ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واذا صح هذا الخبر فلا وجه للتعجب حينيذ
وانما يستقيم على راي من قال القصر رخصة فظاهر الخبرين التعارض ومن ثم حمل اصحابنا
القصر في الاية على قصر الصفة دون العدد كما هو مقرر في موضعه جمعا بين الادلة هذا
نهاية ما ذكره العلما في مفهوم الشرط **قلت ولنا فيه كلام** تحرر لك الان
وهو انا نقول لا شك في ان معنى قول القايل اكرم زيدا ان دخل الدار كمعنى
قوله دخول الدار شرط في ايجاب اكرام زيد والاتفاق واقع على انه مع هذه العبارة
يفيد انه اذا لم يدخل الدار فلا ايجاب لاكرامه لفقد الشرط فهذا يستلزم كون انتفا
الشرط دليل انتفا المشروط لكن ليس لنا ان نقطع بانتفا المشروط بمجرد انتفا شرط معين
لجواز ان يكون للحكم شروط متعددة فاذا لم يثبت الحكم لانتفا هذا الشرط وجوزنا ان
لذلك الحكم شرطا اخر حصل فقام مقام هذا الشرط في اقتضا الحكم لم نقطع بانتفا الحكم

لم

لمجرد انتفا ذلك الشرط بل لا بد من حصول دلالة او امارة تقتضي انه لا شرط يقتضي ذلك الحكم
غير هذا الشرط فحينيذ نقطع بانتفا الحكم عند انتفا الشرط واذا كان كذلك كان مفهوم الشرط لا يستقل
دليلا على انتفا المشروط بانتفايه بل مع ضميمة فبذلك يبطل قول من اطلق كونه دليلا ماخوذا به
ويبطل قول من اطلق انه لا يوخذ به فالحق قولنا انه يوخذ به مع ضميمة فهذا هو الذي يترجح لنا في هذا
والله اعلم **فان قلت** وما الطريق الى معرفة كون الحكم ليس له شروط اذا انتفا احدها
جاز ان يخلفه الاخر **قلت** البحث والتفتيش عن الادلة والامارات المقتضية للاحكام
الشرعية فعلى المجتهد البحث عن ذلك كما يلزم البحث عن تخصيص العمومات وتقييد المطلقات
ونحو ذلك فان لم يجد عمل بمفهوم الشرط وقطع على انه لو كان ثم شرط يخلفه لبينه الله تعالى
للمكلفين ولم يخفه عليهم كبيان المجملات وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات **مسئلة**
قال الاكثر من الجمهور من الاصوليين من اصحابنا والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشعرية
ويوخذ بمفهوم الغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان مفهومه ان وجوب الصيام يرتفع
بدخول الليل لان قوله الى الليل بمنزلة قوله اخر وقت الصيام انقضا النهار وكما ان هذا يقتضي رفع
الحكم عما بعد الغاية اتفاقا كذلك قوله الى الليل وقال الشيخ ابو رشيد لا يوخذ بهذا المفهوم
كالذي قبله من المفهومات والصحيح ما عليه الجمهور ومن ثم قلنا في الاحتجاج على صحته
ان المعلوم من اللغة العربية ان وضع لفظ الغاية لرفع الحكم عما بعدها في نحو قوله تعالى فاعتزلوا
النسا في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاوضح بلفظ الغاية ان منتهى وقت تحريم وطيهن وقت
طهرهن وهذا بالاتفاق يفيد رفع تحريم وطيهن عند طهرهن فكذلك قوله حتى يطهرن هذا معنى
ما ذكره قاضي القضاة واما ابو الحسين فانه لا يجعل ذلك مفهوما بل يجعله منطوقا لانه مرادف
لقول القايل اخر وقت تحريم وطي الحايض حصول الطهر فكما افاد هذا اللفظ هذا الحكم منطوقه
كذلك قوله حتى يطهرن لانه مرادفه **واحتج** ابو رشيد بان اللفظ انما يفيد ما وضع
له بمنطوقه وليس في لفظ الغاية تصريح برفع الحكم عما بعدها وانما المنطوق فيها ان الحكم
ثابت الى منتهاها ومسكوت عنه فيما بعدها فلا يحكم له من لفظ الغاية بارتفاع ولا ابقاع
الا بقرينة اخرى غير لفظ الغاية **والجواب** ما قدمنا من ان ذكر غاية الحكم
كالمرادف للتصريح بالتوقيت المضروب للحكم فاقتضى رفعه عما بعده كما ذكر الجمهور
تنبيه اعلم ان مفهوم اللفظ يسمى في لسان الاصوليين دليل الخطاب وهو
حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به وربما فرد واله بابا فقالوا باب دليل
الخطاب **قلت وفي تحقيق التجوز في هذه التسمية دقة وغموض**
لانهم ان ارادوا بدليل الخطاب الدليل الدال على الخطاب كما يقولون دليل حدوث
العالم ودليل القادرية والعالمية ونحو ذلك فغير سديد لانهم لم يقصدوا ان المفهوم
يدل على الخطاب فان الخطاب يعلم ضرورة ولا يحتاج الى دليل على وقوعه وان ارادوا

يقال الضميمة خاصله وهو انه اذا لم يوجد شرط فالاصل عدمه ٥ نسخه

بدليل الخطاب الدليل الماخوذ من الخطاب فهذه العبارة غير شبيهة لانه لا يقال دليل الاجتماع
بمعنى الدليل الماخوذ من الاجتماع على الصانع ثم لو قدرنا ان هذه العبارة شبيهة في قولنا دليل
الاجتماع ونحوه فهي لا تصلح هاهنا لانا اذا قلنا دليل الخطاب اي الدليل الماخوذ من الخطاب
فذلك لا يختص بمفهوم الخطاب بل يدخل فيه مفهومه ومنطوقه لان كل واحد منهما دليل ماخوذ من الخطاب
فلا وجه لتخصيص المفهوم به دون المنطوق نعم لعلهم قصروه على المفهوم اصطلاحا ليكون علما
له كما قال النحاة في الاسم انه منقسم الى اسم وصفة فتقصر لفظ الاسم على ما ليس بصفة اصطلاحا
وان كانت الصفة اسما ليكون كالعلامة لغير الصفة والله اعلم **تنبيه واعلم** ان دليل الخطاب
ينقسم الى ثمانية انواع مفهوم اللقب ومفهوم الصفة المطلقة ومفهوم الصفة الواردة في بيان المجمل ومفهوم
الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم انما ومفهوم الحصر في نحو العالم زيد ومفهوم
الاستثناء واختلف الناس في كون هذه المفهومات دليلا يوخذ به في الاحكام على اطلاقين وتفصيل
الاول لبعض المعتزلة انه لا يوخذ بشي منها ولا يفيد الاسترسال به **الاطلاق والثاني** للباقر
ومن وافقه كالحنابلة وابن خويزمنداد انه يوخذ بها جميعا وانما جعلوا بعضها منطوقا كالاستثناء
وانما والحصر **واما التفصيل** فهو للجمهور وهو ان الاول مطرح عندهم كما حققنا والحصر
وهو الاستثناء ماخوذ به وربما جعلوه منطوقا ثم اختلفوا فيما بينهما كما حكيناه في الصفة والشرط
والغاية وذكرنا حجة كل مذهب فيها **واعلم** ان الصفة المطلقة اضعف من الواردة في بيان
المجمل ولهذا قال بها بعض من لم يقل بالصفة المطلقة ثم ان الواردة في بيان المجمل اضعف من الشرط
والغاية ولهذا قال بهما بعض من لم يقل بها ولم نذكر في المختصر في هذا الموضع مفهوم العدد ولا
انما ولا الحصر ولا الاستثناء لما ذكرنا في اللواحق وينبغي ان نعيد ذكر الخلاف فيها مع اخواتها اما
مفهوم العدد فنحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة هل يفهم منه ان ما زاد على الثمانين فهو محرم
لا يجوز فعله قال به كثير بعض من قال بمفهوم الشرط وهو
وقال ابو الحسين وغيره من اصحابنا انه لا يقتضي ذلك على الاطلاق قال ابو الحسين اما انه لا يدل على
نفي الحكم عما زاد على العدد فانه يجوز ان يكون في تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عن الزيادة
كما ذكرنا في الصفة قال وقد يدل على ثبوت الحكم في الزيادة من جهة الاولى فان قول النبي صلى الله عليه
واله وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانا نعلم ان ما زاد على القلتين هو اولى بالحكم وهو ان لا يحمل
خبثا فلم يدل العدد على نفي الحكم عما زاد بل دل على اثباته فيه بالاولوية قال ولو حظر الله علينا
جلد الزاني مائة علمنا ايضا ان الزيادة لا يخالف حكمها حكم المزيد عليه في الحظر بل ابلغ قال واذا اباح لنا
جلد الزاني مائة او اوجبه علينا فانه لا يدل على حكم ما زاد على ذلك لانه ليس في اللفظ ذكر الزيادة
ولا يقتضيه من جهة الاولى واما حكم ما نقص عن العدد المعين فانه ينظر فيه فان كان الحكم
ايجابا فانه يدل على وجوب ما نقص عنه لانه داخل تحته ويمنع الاقتصار على ما دونه لان الحكم
قد اوجب استكمال العدد نحو ان يوجب الله علينا جلد الزاني مائة فنعلم وجوب خمسين

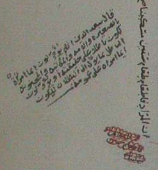
وحظر الاقتصار على ذلك وان كان المعلق على العدد اباحة فانه يدل على اباحة ما دونه مما دخل
تحته ولا يدل على اباحة ما دونه مما لم يدخل تحته مثال الاول ان يبيح لنا جلد الزاني مائة فنعلم
اباحة الخمسين وان علمنا ان الاباحة غير مقصورة على الخمسين لان الخمسين داخلة تحت المائة واذا
ابيح لنا استعمال القلتين اذا وقع فيهما نجاسة علمنا اباحة استعمال قلة منهما ومثال الثاني ان يبيح استعمال
قلتين فلا يدل ذلك على جواز استعمال قلة واحدة وقعت فيها نجاسة ليس من جملة القلتين كذلك اذا اباح
لنا الحكم بشهادة شاهدين فانه لا يدل على جواز الحكم بشاهد واحد واما تعليق الحظر بالعدد فانه لا
يدل على حظر ما دونه الا من جهة الاولى فانه لو حظر علينا استعمال قلتين وقع فيهما نجاسة كان حظر
قلة واحدة وقعت فيها نجاسة اولى ولو حظر علينا جلد الزاني مائة جلدة فانه لا يدل على حظر ما دونها
ولا على اباحته بل ذلك موقوف على الدليل **واحتج** المخالف بان الحكم لو ثبت فيما زاد على
العدد المذكور لم يكن لذلك العدد فائدة **والجواب** انه قد يكون له فائدة اخرى كما بيناه انفا
وكما بيناه في الصفة قالوا وقد عقل النبي صلى الله عليه واله وسلم من قول الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم ان ما زاد على السبعين بخلاف السبعين فقال لازيدن على السبعين وعقلت الامة
من جعل حد القاذف ثمانين حظر ما زاد عليه **والجواب** انه صلى الله عليه واله وسلم انما علم ذلك
بالبقاء على حكم العقل لان الاصل جواز العفو فلما علق الله المنع من ذلك على السبعين بقي ما زاد عليها
على حكم الاصل والاصل ايضا حظر الجلد فلما اوجب الله جلد القاذف ثمانين بقي ما زاد عليها على حكم
الاصل فلهذا حظرت الامة ما زاد على الثمانين واما مفهوم انما كقوله تعالى انما المومنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية فقد اختلف فيه هل يفيد الحصر
ام لا على ثلاثة اقوال فقال قوم لا يدل على الحصر لا بمفهوم ولا بمنطوق وهؤلاء هم بعض الحنفية وقال
قوم بل يفيد بمنطوقه وانه مقصور في الوضع الاصلي بمعنى ان العرب وضعته ليفيد الحصر كما وضع
ما والا وهو لابي هاشم والقاضي والعراقي والباقلاني وقال قوم بل يفيد بمفهومه لا بمنطوقه كمفهوم
الشرط والغاية **واحتج** الاولون بان قولنا انما زيد قائم بمنزلة قولنا ان زيدا قائم
وان زيادة ما كالعدم **قلت** وهذا وجه لا يكفي حتى يزاد عليه ان يقال قد اتفق الناس
على ان قول القائل ان زيدا قائم لا يفيد الحصر واذا زيدت ما فزيادتها تحتمل انها لتحصيل معنى زائد
ويحتمل انها لا لمعنى بل هي كزيادتها في قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم فوجودها كعدمها واذا ترددت
زيادتها بين هذين الوجهين بقينا على المعنى الاصلي وهو معنى ان زيدا قائم اذ لا مقتضي للزيادة
عليه فهذا محصول احتجاجهم **واحتج** القائلون بانه يفيد منطوقه
بالاتفاق على ان معنى قوله تعالى انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وهذا نص في موضع
النزاع قال ابن الحاجب واما الاستدلال بقوله صلى الله عليه واله وسلم انما الاعمال بالنيات وانما
الولاء لمن اعتق فضعيف لان الحصر فيه لخبر انما وهو العموم وهو لام الجنس الداخل على الجمع واسم
الجنس فكانه قال كل عمل فهو مفتقر الى النية وكل ولاء فهو لمن اعتق فاخذنا الحصر من العموم لا من انما

واحتج القايلون بانه مفهوم وليس بمنطوق بما قدمنا
في نظيره من ان اللفظ انما يفيد منطوقه ما كان يفيده ظاهر لفظه والحصر ليس موجودا في لفظ انما وقد
علمنا افادته اياه في قوله تعالى انما الهكم الله وقوله انما وليكم الله وقوله انما الصدقات للفقرا
فعلمنا انه من مفهومه لما لم يكن في منطوقه ما يفيده **قلت والجواب عما احتج**
به الاولون من ان زيادة ما كافة بها ان نقول المعلوم ان الزيادات لا بد فيها من غرض اما معنوي واما
لفظي والبعيد من الواضع الحكيم وضع حرف لا غرض فيه من تحصيل معنى وتكميل لفظ ولا نحكم بان الزيادة
لمعنى خاص الا بامارة تقتضي ذلك كما هو معروف في علم العربية وعلم المعاني ولكنا نضرب هاهنا
مثالا للزيادة المفيدة للمعنى والزيادة التي لمجرد تكميل اللفظ فقط اما التي للمعنى فنحو زيادة الالف
في ضارب وشاتم وقاتل فانها زيدت لتصير اسم الحدث اسما لفاعله فان ضربا كان اسما للحدث
الذي هو الضرب فلما زيد دلالته على ذلك الحدث مع الفاعل له زيدت الالف لهذا الغرض ونظاير
ذلك كثيرة ومنه زيادة ما مع ان في هذا الموضع فان قولك ان زيدا قايم يفيد مجرد نسبة القيام الى زيد
من دون تعرض لساير احواله بنفي او اثبات فلما اردت نسبة القيام اليه مع نفي ساير الحالات
عنه غير القيام زدت لفظة ما مع ان فقلت انما زيد قايم ليفيد فايدة ما زيد الا قايم فكما ان معنى
ما زيد الا قايم نفي جميع الحالات عنه الا القيام كذلك معنى انما زيد قايم فصار اللفظان اعني
لفظ ما زيد الا قايم ولفظ انما زيد قايم مترادفين على معنى واحد وهو نفي كل حالة عن زيد الا
القيام عرفنا ذلك باستقرا كلام العرب في جميع موارده ومصادره فوجدناهم قصدوا بانما
الا معناها والا لما وردت على وجه التأكيد والشذوذ فلا يعتبر به واما مثال الزيادة التي
لمجرد تكميل اللفظ من دون معنى يحصل بها فذلك كقول الشاعر
في بيتها خورنق وما شعرت ... فانه انما زاد الالف لاقامة البيت فقط لا لمعنى افادته ونظاير ذلك
كثيرة وليس هذا موضع استيفا ذكرها واذا لم يكن بد للزيادة من فايدة وانه لا يصار الى القائها اللفظية
الا بعد تعذر المعنوية بطل قول القايلين بان انما لا تفيد الحصر لا منطوقا ولا مفهوما وان وجودها
كعدمها وبقي التردد في كون الحصر فيها منطوقا او مفهوما وقد ذكرنا حجة القولين والاقرب
عندي انه منطوق وان لم يكن في لفظه تصريح لان ذلك قد يكون وان لم يكن منطوقا الا ترى ان سيبويه
نص على ان معنى قول القايل اما زيد فقايم معنى قوله مهما يكن من شي فزيد قايم وانه منطوق
لا مفهوم وان لم يكن مصرحا بلفظ الشرط فيه ولذلك نظاير في علم العربية واما مفهوم الحصر
في نحو العالم زيد وصديقي زيد ولا قرينة عهد تنصرف التعريف اليه فالخلاف فيه كالخلاف في انما
منهم من قال لا يفيد الحصر لا مفهوما ولا منطوقا ومنهم من قال يفيد منطوقه ومنهم من قال
يفيده مفهومه **واحتج** الاولون بانه لو افاد العكس لما فرق بين ان يقول صديقي زيد والعالم
زيد وبين ان يقول زيد صديقي وزيد العالم لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا للمعهود معين وهو
دليل من جعله للحصر اعني كونه لا للجنس ولا للمعهود بل للاستغراق فكانه قال كل صديق لي فهو زيد

وهذا كقول القايل لا صديق لي الا زيد وهو الحصر المطلوب قالوا وايضا لو كان قوله صديقي
زيد والعالم زيد يفيد الحصر لكان زيد صديقي وزيد العالم كذلك لان التقديم والتاخير لا يغير مدلول
الكلمة والمعلوم ان الكلمة لا يتغير مدلولها الوضعي حيث كانت الا ترى انه لا يتغير مدلول
زيد قام بقولنا قام زيد ونحو ذلك مما لا يتغير فيه مدلول اللفظ بتقديم ولا تاخير **واحتج**
القايلون بانه يفيد الحصر منطوقه او مفهومه بانه لو لم يفد لكان تقديم الاعم قد اخبر عن
الاعم بالاخص لتعذر الجنس فيه والعهد لان المعلوم ان قوله صديقي لم يقصد به جنس الاصدقا
ولا قصد به معهودا معينا اذ لو اراد الجنس كان معناه جنس اصدقاي زيد وليس ذلك مقصودا له فوجب
ان يحكم انه للمعهود ذهني يعني الكامل في الصداقة والمنتهي فيها او في العلم **قلنا هذا صحيح**
واللام في العالم للمبالغة ولكن فاين الحصر الا ترى انه لو صرح بقصده فقال الكامل في الصداقة او
في العلم فلان وعلمنا ان اللام للمبالغة لا للجنس عرفنا بذلك ان الفلان كامل فيما ذكره ولا نعرف
انه الكامل سواه الا بقرينة اخرى **نعم** ويلزمهم في تقديم الاخص مثل ما الزمونا فانه يلزم
لو قال زيد العالم ولم يقصد الجنس ولا العهد ان يكون مخبرا بالاعم عن الاخص وذلك لا يجوز
ولا يخلص لهم الا بمثل ما ذكرنا وهو الذي نص عليه سيبويه ثم انا لا نسلم انه اذا لم يصلح التعريف
للعهد ولا للجنس انه يلزم جعله للمعهود ذهني بل يجب ان يجعل للمعهود بعضي مثل اكل الخبز ومثل
زيد العالم وهو المعروف في اذا قال اكلت الخبز فكانه قال اكلت بعضا من هذا الجنس واذا كان كذلك لم
يوخذ منه الحصر وايضا يلزمكم في زيد العالم ان يفيد الحصر لمثل ما ذكرتم في العالم زيد وهو الذي
نص عليه سيبويه في قول القايل زيد الرجل فانه ذكر ان معناه الكامل في الرجولية فان زعمتم
انه يجوز الاخبار بالاعم عن الاخص كقولك زيد الحيوان فهو غلط في هذا الموضع لان من شرط الخبر المنكر
فلا يصح ان يخبر بالاعم المعرف عن الاخص لانه كذب لا حيث يكون الاعم منكرا فلا كذب وان زعمتم ان اللام
في زيد العالم الزيد فلا يكون خبرا بالاعم عن الاخص فغلط ايضا لوجوب استقلال الخبر بالتعريف منقطعا عن
المبتدا كالموصول في قولك زيد الذي قام فان لفظ الذي ليس بوصف لزيد والا بقي الخبر منتظرا واذا
لم يكن وصفا له لم يكن التعريف عايدا عليه لان الخبر مستقل بنفسه منقطع عن المبتدا فبطل كون اللام
في العالم الزيد فبطل قولكم انه يفيد الحصر لتعذر تعريفي العهد والجنس فيه فتعين العموم والعموم يفيد
الحصر لانه اذا قال العالم زيد واراد تعريف العموم صار في معنى لا عالم الا زيد فانا قد ابطلنا هذا
بالا تخصيص لكم منه فبطل هذا المفهوم واما مفهوم الاستثنا نحو قام القوم الا زيدا فانه يفيد ان
زيدا لم يقم بالاتفاق لكن كثيرا من علما الادب يجعل ذلك منطوقا وان الاستثنا وضع لاثبات ما نفاه
المتكلم من المستثنى منه ولنفي ما اثبته للمستثنى منه فذلك مدلوله الذي وضع له وزعم كثير من علما
الاصول ان ذلك مفهوم خطاب فليس بمنطوق لانه لم يصرح في لفظه بنفي ولا اثبات انما المنطوق
ان يقال قام القوم ولم يقم زيد او الا زيدا فلم يقم وكذلك ما قام القوم بل قام زيد او الا زيدا
فانه قام فهذا هو المنطوق بخلاف قول القايل قام القوم الا زيدا فانه يفيد نفي قيام زيد بمفهومه

لا بمنطوقه ولا خلاف في انه يوخذ بهذا المفهوم عند من جعله مفهوما لا منطوقا الا من لا ياخذ بشي من المفهوم
اصلا وهو اقل من الاصوليين والمفهوم بشكليها عند من اخذ بها شروط اربعة وهي ان لا يخرج مخرج
الاغلب وان لا يرد جوابا لسوال سائل ولا لاجل حادثة ولا لتعبير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي
تخصيصه بالذكر وقد ذكرنا هذه الشروط في اللواحق وستاتي امثلتها ان شاء الله تعالى **مسئلة**
واعلم ان الخطاب كما ينقسم الى عموم وخصوص ومجمل ومبين ومطلق ومقيد فانه ينقسم الى ظاهر
ومؤول فالظاهر في اللغة الواضح واما في الاصطلاح فهو ما دلالته ظنية اما بالوضع اللغوي كالاسد
فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به السبع لاحتمال ان يراد به المجاز وانما يفيد السبع بالظن لكثرة المجازية
فيه واما بالعرف اللغوي كالغايط فانه اذا اطلق لم يقطع بان المراد به ما تعورف فيه من تسمية العذرة
لاحتمال ان يراد به الوضع الاصلي وهو المكان المطمئن وهو المنخفض وهكذا الكلام في كل لفظ ظهر فيه
استعمال حقيقي ومجازي او وضعي وعرفي فانه اذا اطلق فدلالته على المراد به ظنية وهو الذي
يسمى ظاهرا واما المؤول فهو ما يراد به خلاف ظاهره **والتأويل** في اللغة مصدر اول كذا بالتشديد
تشويا وبلا نحو كرم تكريما وكثر تكثيرا واصله من آل يؤول اذا رجع واما في الاصطلاح فهو
صرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه لقرينة اقتضته اي اقتضت ذلك الصرف وله شبه باللغوي كانه رد
اللفظ من ذهابه على الظاهر حتى يرجع الى ما اريد به وتلك القرينة اما عقلية كما في قوله تعالى ولتصنع
على عيني فالعين حقيقة في الحاسة لكن لما قامت الدلالة القاطعة على ان الباري ليس بجسم صرفنا معنى
لفظ العين في الاية الكريمة عن حقيقتها الى حملها على خلاف حقيقتها وهو المجاز **فقلنا** اراد
بالعين العلم لما كان البصر طريقا الى العلم عبر به عنه على سبيل المجاز لا على الحقيقة لاجل القرينة
العقلية **والتأويل** قصر اي قصر اللفظ على بعض مدلوله لذلك اي لقرينة اقتضته وذلك كقوله
تعالى والله على كل شي قدير فظاهره العموم لكل شي لكن القرينة العقلية قصرته على بعض مدلوله
وهو كون بعض الاشيا لا تدخل في مقدور القديم تعالى كاعيان افعال العباد عندنا وكاعادة
ما لا يبقى وغير ذلك من المستحيلات فانها لما قامت الدلالة القاطعة على ان ذلك غير داخل في
مقدوره كان ذلك قرينة مقتضية لقصر العموم عن عمومه بهذه القرينة العقلية ومثال القرينة
المقالية قوله تعالى ليس كمثله شي فانها قرينة تقتضي صرف الايات التي ظاهرها التجسيم
عن ظاهرها وتوجب حملها على خلاف ذلك الظاهر واما في العموم فكقوله صلى الله عليه واله وسلم
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فانها قرينة اقتضت قصر العموم في قوله صلى الله عليه واله
فيما سقت السما العشر على بعض مدلوله هذا حد التاويل في الاصطلاح عندنا وقال ابن الحاجب هو
حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحا **قلت** وهو في معنى ما ذكرناه خلا ان
حد ما رجح لكشفه عن الماهية وقال الغزالي التاويل احتمال يعضده دليل يصيره اغلب على الظن
من الظاهر واعترض بان طرده يختل بان الاحتمال ليس بتاويل لكنه شرط في التاويل وعكسه يختل
بالتاويل المقطوع به كما قلنا في ولتصنع على عيني والصحيح ما اخترناه وقد يكون

التاويل قريبا فيكفي في صحته ورود ادنى مرجح كما ذكرنا في تاويل العين بالعلم لكونها طريقا اليه فان
هذا مجازي قريب لقوة العلاقة وقد يكون بعيدا ويبعد بحسب غموض العلاقة التي صوغت التجوز فيه فيحتاج
الى مرجح اقوى مما يرجح به التاويل القريب وسياتي مثال البعيد وقد يكون التاويل متعسفا اي التجوز فيه
خارج عن التجوزات المتداولة في لسنة العرب فلا يصح جنسه ولا يجوز ان يقبل بل يرد على قابله ويكذب
كما في كثير من تاويلات الباطنية اقماهم الله تعالى كتاويلهم ثعبان موسى بحجته وتبع الما من بين الاصابع بكثرة
العلم وتاويلهم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ان المراد بالامهات العلما وتحريم مخالفتهم وانتهاك
حرمهم ونحو ذلك كثير من كلامهم ومثال التاويل البعيد قول الحنفية في قول النبي صلى الله عليه
واله وسلم ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل انه صلى الله عليه واله
اراد بذلك الصغيرة والامة والمكاتبة او يؤول الى الباطل في غالب الاحوال والحث للاوليا الاعتراض
حيث كان اعتراضهم لدفع نقيصة ان كانت وانما صاروا الى هذا التاويل محافظة على القياس لانها
مالكة لبعضها فكان كبيع سلعتها وانما حكمنا ببعد هذا التاويل لان فيه مصادمة لما شهد
لفظ الحديث وذلك لانه ابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل اراد صلى الله عليه واله وسلم تقريره
حيث اتى باي موكدة بما وكرر لفظ البطلان ثلثا فحمله على ما ذكروه مع كونه نادرا يكون كالخطاب
بالملغز مع امكان التصريح مع استقلال المراة بالنكاح فيما يليق بمحاسن العادات بخلاف الباعات
ونحوها ومن التاويلات البعيدة قول الحنفية في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ان المقصود سد
الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوما فجعلوا المعدوم مذكورا وهو لفظ طعام والمذكور
معدوما وهو لفظ ستين مع امكان قصد الشارع الظاهر من مدلول اللفظ لفضل الجماعة وتضافر
قلوبهم على الدعا للمحسن فالقياس لم يمنع من اجراها اي الحنفية على ظاهرها لجواز كون مقتضا ظاهرها
مقصودا للشارع **نعم** وقد عد ابن الحاجب من التاويلات البعيدة قول الحنفية في قوله
صلى الله عليه واله وسلم لابن غيلان حين اسلم عن عشر امسك اربعا وفارق سايرهن انه
صلى الله عليه واله وسلم اراد بتجديد عقدهن وامسك الاوايل منهن قال لانه يبعد ان يخاطب مثله
متجدد في الاسلام من غير بيان قال مع انه لم ينقل تجديد عقد قط **قلت** وهذا الاستبعاد
لا وجه له فان قوله امسك اربعا يحتمل العقد تحتما لا ظاهرا واما قوله لم ينقل تجديد عقد فلعله
استكمل الاوايل فلم يحتج الى التجديد اذ لم يصح انه عقد على العشر في عقد واحد وكذلك قوله
صلى الله عليه واله وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم عن اختين امسك ايتهما شئت ولعله بانه اراد امسك
الاولى ولم يجد حلا بل حمله على انه عقد بها جميعا في عقد واحد فان ثبت ايهما شا بعقد اولى
فان صح انه عقد بها بعقدين فمشكل ومما ذكره ابن الحاجب انه من محال التاويلات البعيدة قوله
صلى الله عليه واله وسلم في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة ووجه استبعاده ما تقدم في قوله
تعالى فاطعام ستين مسكينا ولانه يلزم منه ان لا تجزي الشاة وهو كما قال بعيد جدا والاولى
لمرجوح القيمة ان يثبته بالقياس قال ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضا



والعذر المطلق والكفارات لانه اذا لم يقصد الا هذه فالخطاب كاللغو **قلت ولعمري**
انه كما ذكر ان لم تكن ثم قرينة خال الخطاب تصرفه عن ظاهر عمومه واما القياس على يوم عاشورا
حيث قال من لم يكن قد افطر فليتم نفسه نظرا لانه لا يشتبه على المخاطب به اي بقوله صلى الله عليه واله
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على ذلك القياس مع النسخ لوجوب صوم يوم عاشورا قالوا ومنها
حملهم قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين على ان المراد بذي
القربى الفقرا منهم لان المقصود سد خلته ولا خلة مع الغنا فعطلوا لفظ العموم مع ظهور القرابة
سببا لاستحقاق مع الغنا **قلت** وهو كما ذكر بعيد عما يقتضيه اللفظ ولا مانع من تبقية اللفظ
على ظاهره وان للقرابة من الرسول تاثيرا في استحقاق خمس الغنايم **تنبيه واعلم** ان
الدلالة اللفظية منقسمة الى اقسام سنذكرها في باب اللواحق ونشير الى امثلتها ان شا الله تعالى وهذا
ما احتجنا الى ذكره في باب المجمل والمبين والله الهادي

باب الناسخ والمنسوخ

وفيه مسايل مسئلة اختلف الاصوليون في لفظ النسخ فقال ابو هاشم
والقاضي ان لفظ النسخ منقول من اللغة الى الشرع وقيل لا بل معناه في الشرع هو معناه في اللغة
وهو الازالة المطلقة بدليل انه يقال في اللغة نسخت الشمس الظل اي ازالته والمعلوم ان الظل لم يرتفع
زايل فكذلك رفع الاحكام نسخ وان لم يزل شي لكن لما زال التكليف كان زواله كزوال الظل فهو
في اللغة والشرع بمعنى واحد والقايل بهذا القول هو ابو الحسين **قلت**
وكذلك من قال انه للنقل مثل نسخت الكتاب ونسخ النحل لها جعلها كلها نسخا وان لم ينقل شي
على الحقيقة كان رفع الحكم الشرعي نسخا كذلك ومن هذا النوع مناسخة الميراث فانها بمعنى
انتقال الميراث لوارث اخر فهولا زعموا ان تسمية رفع الاحكام الشرعية نسخا تسمية لغوية
لا شرعية والصحيح انها شرعية والحجة لنا على انه منقول قولنا هو في اللغة ازالة
الاعيان كما يقال نسخت الريح اثار بني فلان اي ازالتها وهو في الشرع ازالة الاحكام هذا مضمون
حجة ابي هاشم والقاضي على انه منقول **قلت وهذا يفتقر الى التوفيه**
بان يقال ان العرب انما تضع لها من الازالة ازالة الاعيان دون ازالة المعاني وانما كانت
تضع العبارات على ما تضح لها وتفتقر الى التعبير عنه فوجب الحكم بان الاسم في ابتدا وضعه
انما قصد به ما وضح لهم دون ما غمض لكن ربما عرض لهم التعبير عن الغامض بعد الوضع وكان
في ذلك الغامض شبه بالواضح فعبرت عنه بتلك العبارة التي وضعتها على الاوضح لاجل ذلك
الشبه كما قالت نسخت الشمس الظل اي ازالته لما كان في زوال الظل شبه بزوال العين عبرت عنه بذلك
لاجل ذلك الشبه لا لانه مقصود في اصل الوضع وهذا يبطل قول القايلين بانه غير منقول عن
العرب بعد تصورها عند وضع لفظ النسخ للازالة كون الازالة قد تكون للمعاني كما تكون للاعيان
وانما تصورها ما هو متضح لها من ازالة الاعيان فقط فاذا عرضت من بعد ازالة المعاني سموها نسخا مجازا وكما كان
السابق الى الافهام الان عند اطلاق لفظ النسخ انما هو ازالة الاحكام الشرعية دون ازالة الاعيان علمنا

ان لفظ النسخ قد نقله الشرع الى ذلك وصار حقيقة فيه شرعية لا لغوية والله اعلم وقال القفال بل هو في
اللغة النقل لا الازالة لان العرب اذا قالت نسخت فلان الكتاب فانما تقصد انه نقل الذي فيه الى كاغد اخر
ولم يقصد انه ازال ما نقل عنه بالكلية واذا قالت نسخت الريح اثار بني فلان فلم يقصد انها اعدمتها
وانما ارادت انها ذهبت بها عن تلك العرصة واخرى بانا نعلم من قولهم نسخت الكتاب انه لم
يقصد انه اعدم ما نسخ منه ولا انه نقله الى كاغد نقلا حقيقيا وانما وصفوه بانه منسوخ تشبيها بالمنقول
من حيث حصل مثله في مكان اخر يجري حصوله في مكان اخر يجري انتقاله اليه فدلنا ذلك على ان لفظ
النسخ انما وضع في الاصل للنقل ولو كان حقيقة في الازالة لم تصح تسميته النقل الحقيقي الى كاغد نسخا لانه ليس
بزوال ولا شبيها بالمزال **والجواب** انه لا يمتنع ان يكون حقيقة في الازالة ثم يستعمل
في النقل من حيث كان النقل مزيلا للمنقول عن مكانه وان حصل في مكان اخر ثم استعمل في نسخ الكتاب
من حيث اشبه المنقول من الوجه الذي ذكره الخصم فيكون استعمالهم ذلك في الكتاب تشبيها
بالمجاز وهو النقل والنقل مشبه بالحقيقة وهو الازالة وقيل بل لفظ النسخ مشترك بين معنى
الازالة والنقل لانه قد استعمل فيهما على سوا ولم يغلب على احدهما دون الاخر فوجب القضا بالاشتراك
والجواب انا نقول ان ادعيتم انه يستعمل في نسخ الكتاب حقيقة فهو باطل بما ذكرناه من انه
لم يحصل فيه ازالة ولا نقل حقيقي وان ادعيتم انه استعمل في نسخ الريح الاثار بمعنى النقل فليس بان يكون
حقيقة في النقل من ذلك المكان اولى من ان يكون حقيقة في ازالتها من عرصاتها والاصل عدم الاشتراك
فلا وجه له **نعم** ولا للتطويل في تقرير ابطال قول المخالف هاهنا لطايل تحته فهذا القدر كاف
والله الموفق **مسئلة** والنسخ الشرعي قد اختلفت عبارات العلما في حده فقال المحققون
من اصحابنا وهم ابو علي وابو هاشم والقاضي ان النسخ حقيقته شرعا ازالة مثل الحكم الشرعي
بطريق شرعي مع تراخ بينهما فقلنا مثل الحكم ولم نقل ازالة عينه اذ هو باطل فان السيد
اذا امر عبده ان يفعل شيا ثم نهاه عن فعله قبل ان يفعله او يتمكن من فعله قطعنا بانه انكشف
له فيه خبر نهاه عنه ما لم يكن قد علمه حين امره به والا كان عابثا في الامر او في النهي والباري
تعالى لا يصح ان ينكشف له من المعلومات ما لم يكن قد علمه لانه عالم لذاته فلا يصح ان يامر بشي
ثم ينهى عن ذلك الشي بعينه بل اذا امر بشي فلاجل مصلحة علمها للمامور فلا بد من ان يمكنه من
فعله لاجل تلك المصلحة والا عاد على غرضه بالابطال والنقض واذا تمكن من فعله فقد
خرج الامر عن كونه عبثا واذا نهاه ان يعود الى ذلك الفعل في الاوقات المستقبلة علمنا
ان مدة المصلحة فيه قد تناهت فحسن نسخه اي ازالة التكليف بمثله في المستقبل
فظهر لك ان النسخ الشرعي ازالة مثل الحكم لا ازالة عينه وان ازالة عينه ليس بنسخ بل هو البدا
بعينه ولا في الامر لم يكن باديا من قبل اي منكشفا **واعتبرنا التراخي ليخرج التخصيص**
فانه ليس بنسخ وانما هو بيان مراد المتكلم بلفظ العموم حين لفظه ومن ثم منعنا التراخي
فيه لئلا يكون المخاطب به المريد بعض ما تناوله في وضعه ملغزا **قلنا** ومع التراخي

يرد عليه ان الا ان الازالة للمثل مجاز
اذ لم يثبت المثل حتى يزال وان التراخي
لا يفهم منه انه الى وقت الامكان
فالاولى ما في الفصول وهو بيان
انتها الحكم الشرعي بطريق شرعي
واجبة التراخي عن وقت امكان الفعل

يكون نسخا لهذه فيكون حد النسخ ولي جامعه مانعه كما ترى وهذا الحد هو اصح الحدود والمذكور

لان عبارات العلما في حده مختلفة فقال ابن الحاجب هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر

وهذا مثل حدنا الا انه قال بدليل شرعي والدليل في عرف المتكلم انما يطلق على ما يفيد العلم

دون ما يفيد الظن فيخرج منه النسخ للمظنون بالمظنون ثم ان الحكم عنده قديم لان المرجع به

الى الامر والنهي النفسيين والكلام النفسي قديم فلا يصح رفعه وقد اعتذر عن هذا بانه لم يرد به

الحكم المعروف في لسانهم بل المتعارف في لساننا وهذا غير مخلص لانه اضمار في الحد وذلك

معيب عند المحققين وقال الجويني هو اللفظ الدال على ظهور انتفا شرط دوام الحكم وهذا

مدخول بوجوه منها ان اللفظ دليل النسخ وليس بنسخ ثم ان الراوي العدل اذا قال الحكم

كذا منسوخ فهو لفظ يدل على ذلك وليس بنسخ ومنها انه يخرج منه النسخ بالفعل اذ ليس

بلفظ ومنها ان حاصل عبارته ان النسخ هو اللفظ الدال على النسخ وهو يودي الى اثبات

الحكم بنفسه لانه فسر الشرط بانتفا النسخ وانتفاه خصوله وقال الغزالي هو الخطاب

الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه

وهو ايضا معترض بالاعتراضات الثلاثة الواردة على حد الجويني وان قوله على وجه

زيادة مستغنى عنها وقالت الفقها هو النص الدال على انتها امد الحكم الشرعي مع التاخر عن

موارده واعترض بالثلاثة الواردة على الجويني والغزالي قال ابن الحاجب فان فروا من الرفع

لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهى امد الوجوب في بقائه عليه وهو معنى الرفع وان

زوالا لانه لا يرتفع تعلق المستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة قال وان كان

لانه بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله فظهر لك ضعف هذه

الحدود كما ترى **مسئله واعلم ان** الاجماع منعقد **على جوازه** اي جواز النسخ

للاحكام الشرعية بالمعنى الذي ذكرناه وهو رفع الاحكام بعد ثبوتها **الا ما روي**

عن جماعة **شذ** وذا لا نبهن لهم ولا الاتباع معروفين واظن اكثرهم من الرافضه فانهم

منعوا من جواز ان يامر الله بشي ثم ينهى عنه او يحرمه ثم يبيحه **قلت ولقد**

وقفت في بعض التفاسير على رواية عن جعفر بن محمد الصادق وانه نفى ان

يكون نكاح الاخت جائزا في شريعة ادم عليه السلام قال لكن الله تعالى نزل لابن ادم

حورا فانكحها فولدت فجازت ابنتها لابن اخيه من حورا اخرى ثم تناسلوا بعد ذلك لا

عن نكاح الاخوات وهذه الرواية ان صحت عن جعفر لمن منع النسخ في الشرائع لكنها

رواية مغمورة عن ظاهرها الا في الباطنية اقماهم الله تعالى وان صحت فلعل خلافه في

الوقوع دون الجواز كما روي عن ابي مسلم ابن بحر لا ضعفها في وصل المانعين النسخ

غلاة الامامية والناسخية حكى ذلك عنهم الامام يحيى في كتاب المعيار فهولاء هم

الذين اختصوا بمنع جواز النسخ من المسلمين **واليهود في جوازه فرق فرقة منعته عقلا**

واحتجت بانه ان وقع النسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة فهو البدا والا فهو عبث وكلا

لا يجوزان على الحكيم **وفرقة** منهم منعته سمعا لا عقلا وذلك النسخ قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت

ابدا وقوله شريعتي لا تنسخ ابدا **وفرقة منهم جوزت النسخ عقلا وسمعا** لمثل ما سنذكره ولكنها

انكرت معجزاته صلى الله عليه واله وسلم وقالت الايات يتحقق بصدقه لكن المعجزات حتى ذلو جاءت لك

لصدقنا وحكمنا بان شريعته ناسخة للشرائع المتقدمه مما يخالفها **قلت وفرقه**

اقرت بنبوته عليه السلام وبظهور المعجز على يديه لكن زعمت انه مرسل الى العرب دون العجم وهم

العنانية ويحتمل انهم يجوزون النسخ ويحتمل انهم يمنعونه كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى لم

تنسخ بل باقيه **واذا اردنا الرد** على من منع من جوازه **قلنا** انه قد بينا في اصول

الدين ان **الشرائع** انما شرعت لكونها **مصالح** للعباد اما الواجبات فلكونها الطافا والمندوبات

لكونها مسهلات للواجبات واما المحرمات فلكونها مفاسد ولا شك ان دفع المفسدة كالمصلحة

واما المكروهات فلكونها مسهله لتجنب المحرمات **فجاز اختلافها** باختلاف الازمنة والاشخاص

والاحوال فربما كان هذا الفعل لطفا في هذا الوقت دون هذا وفي حق هذا الشخص دون هذا قال

ابن الحاجب كمنفعة شرب دوا في وقت وحال وضرره في اخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن بل تحسب المصالح كما قد

تحققه في كتاب القلايد وقد ورد في التورية انه امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك

باتفاق **واحتج الذين منعوه سمعا لا عقلا** بانه قد تواتر عن

موسى عليه السلام في شريعته انه قال وهذه شريعة موبده **قلنا** هذه رواية مختلقة

قيل من ابن الراوندي ولا شك انه لو كان منقولا تواترا كما زعموا لما اختص به بعض دون بعض ولقضت

العاده بقبوله والمعلوم ان كثيرا منهم لم يقبله كعبد الله بن سلام وغيره من احبارهم ككعب الاحبار

وقد احتج بعض اصحابنا على ما نعتقد باباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه وبجواز

الجمع بين الاختين ثم تحريمه واجابوا بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ **واحتج** المخالف ايضا بان

المنسوخ ان كان في اول شرعه مقيدا فلا نسخ لانه عند شرعه كالمقيد بغاية وان فهم منه

التابيد لم يقبل نسخه للتناقض بانه موبد ليس بموبد وان قلنا بنسخه مع التابيد ادى الى تعذر

الاخبار بالتابيد والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم **قلنا لا لم**

انه لا يخلو من تقييد وتابيد بل يخلو عنهما فلا يلزم ما ذكرتم ثم ان التقييد بالتابيد لا يمنع النسخ

كما في ولانه يصح ان يقال صم رمضان ابدا والمعلوم انه يرتفع بالموت وانما الممتنع ان يخبر

بان الوجوب لا ينسخ ابدا ثم ينسخ فهذا لا يكون واما قولهم يودي الى تعذر الاخبار بالتابيد

ويلزم عدم الوثوق باستمرار شريعتنا فليس كذلك لانه يمكن الاخبار بالتابيد بان يقال هذا الحكم

لا ينسخ ابدا الى ارتفاع التكليف واما شريعتنا فقد وثقنا بانها لا تنسخ لكونه صلى الله عليه

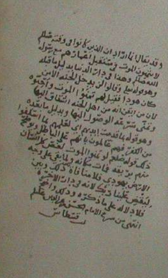
واله وسلم خاتم ولا تنسخ الا من جهة نبي ياتي بشريعه ولا نبي بعده قالوا لو جاز رفع الحكم لا يخلو

اما ان يكون قبل ثبوته فلم يرتفع شي او بعد ثبوته فلا ارتفاع لثبوته قد ثبت او حال ثبوته

وذكر ان حوى كانت تلد في البطن توامين ذكرا وانثى فيتزوج الجد اولاد ادم بتوامة الخبية التي خرجت معه

لزوان يكون في ذلك الحال ثابتا مرتفعا **قلنا** انما يلزم ذلك لو قلنا ان النسخ يرفعه بعينه
لكنا نقول انما يرتفع التكليف بمثله في المستقبل فلا وجه لما اوردوه قالوا اما ان يكون الباري علم
استمرار الحكم ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فلا نسخ **قلنا** الى الوقت المعين الذي علم الله انقضا
المصلحه بذلك الحكم فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ واما من منع من جنسه من المسلمين فلا نعلم
لهم حجه الا ما احتج به اليهود وقد تقدم الجواب عنه واما من قال لا يحسن الا مع تقديم الاشعار وقال
لا اسمي ما تقدم الاشعار بنسخه منسوخا فهو انما خالف في التسميه وابو الحسين هو الذي شرط
الاشعار على سبيل الجمله وهذا الاشتراط لا وجه له كما سياتي ان شا الله تعالى واما ابو
مسلم فانما منع النسخ من كل شريعه او من شريعتنا فقط ان كان الاول فلا اعلم له حجة على ذلك
سوا ان يقول ان رفع مباح الاصل ليس بنسخ وقد تتبعنا ما يروى عنهم انه نسخ في شريعه ادم
وابرهيم وموسى فوجدنا ذلك كله اما رفع مباح الاصل كتحريم نكاح الاخت والجمع بين الاختين
وتحريم السبت بعد اباحته واما رفع حكم عقلي كايجاب الختان وكقتل النفس بعد تحريمها ونحو
ذلك وهذا كله ليس بنسخ واما اذا منع من وقوع النسخ في شريعتنا فقط فلا اعرف له حجة ايضا
الا ان يقول فيما ورد فيها من النسخ كايجاب قيام الواحد للعشره وايجاب الوصيه للوارث وايجاب التوجه
الى بيت المقدس ان ذلك ليس بنسخ لانها رفعت حكم ما هو مباح الاصل **والجواب** عن ذلك كله
ان الاجماع منعقد على ان شريعتنا ناسخة لما سبقها من الشرايع وان التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوارث منسوخات وغير ذلك مما اجمع الصحابه على نسخه قبل حدوث خلافه **مسله**
وشروطه اربعه **الاول** ان لا يكون الناسخ ولا المنسوخ عقليا مثال الناسخ العقلي
ارتفاع التكليف بالنوم والسهو والجنون ومثال المنسوخ العقلي اباحة ذبح البهايم وايجاب الصلوه
والزكوه والصوم والحج فرفع الحكم على خبر معاذ بن الوجهين لا يكون نسخا شرعيا وكايجاب الصلوه
وكذلك كل حكم لا يتغير وجه وجوبه او قبحه كوجوب قضا الدين ومعرفه الله تعالى وقبح الظلم
والجهل فانه لا يصح دخول النسخ فيه لامتناع تغير حكمه **والشرط الثاني** ان لا يكون النبي
يزيل الناسخ صورة مجرده كنسخ صورة التوجه الى بيت المقدس فان الناسخ للتوجه اليه لم ينسخ
صورة التوجه وانما ازال وجوبه فقط وكذلك كل منسوخ فانه لا يزيل الناسخ صورته وانما يزيل
حكمه فقط فانه يستحيل ان يتبدل صورة فعل لنا شرعي وانما يزول به الحكم فقط وهذا الشرط
شرط في الصحة للنسخ او لوقوعه **الشرط الثالث** ان يتميز الناسخ من المنسوخ
فيكون الناسخ مخالفا للمنسوخ بوجه اما لو لم يخالفه بوجه كان اياه نحو ان يامر الشارع
بصلوة ركعتين في وقت مخصوص ثم يقول قد نسخت تينك الركعتين وقربت بصلوة مثلهما
قدرا وصفة في ذلك الوقت فانه لا يتميز الناسخ من المنسوخ في هذه الصورة **والرابع**
ان ينفصل عنه فيكون الناسخ منفصلا لا متصلا تحترازا من رفع الحكم بالغايه نحو قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فان الغاية رافعة لوجوب الصيام لكنها متصله بالجمله المثبتة للحكم

فلم يكن ناسخه وهذه الشروط قد دخلت في حده اما الشرط الاول فيدخل في قولنا هو ازالة مثل حكم شرعي
بطريق شرعي في حق المكلف **واما الشرط الثاني والثالث** فيدخلان في قولنا مثل حكم
في حق الصورة وما لم يتميز **واما الشرط الرابع** فيدخل في قولنا مع تراخ فان الغاية غير متراخيه
عما هي قيد له ونحو ذلك **تنبيه** واعلم ان في الاحكام ما لا يرتفع في حالة من الحالات كوجوب
معرفة الله تعالى وقبح الجهل ونحوها وما كان كذلك لم يصح نسخه في حالة من الحالات فافهم ذلك
مسله قال الاكثر من الاصوليين العدليه وغيرهم
ويجوز نسخ ما قيد بالتابيد كما رونه اليهود عن موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وقيل لا يجوز نسخه
لان فايدة التابيد الدوام والقايلون بذلك هم بعض المسلمين وبعض اليهود وقال ابو الحسين لا يجوز من الله
نسخ حكم شرعي الا مع الاشعاريه اي بانه سينسخ بشيء بعد ذلك عند اول ما يبتدا بالتكليف به مثل قوله
تعالى او يجعل الله لهن سبيلا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالوا لانه اذا لم يقع اشعار حمل المخاطب به
على اعتقاد دوامه وهو جهل قبيح ولا يجوز من الله تعالى الاغرا به **قلنا** ان المعلوم ان لفظ التابيد
لا يقتضي الدوام لا لغة ولا عرفا ولا شرعا فاذا اعتقد المكلف دوامه لغير دليل فقد اتي من جهة
نفسه لا من جهة الله تعالى فلا يجب الاشعار كما زعم ابو الحسين والمعلوم ايضا ان التابيد لا يقتضي
الدوام على وجه لا يجوز ان ينسخ بدليل قوله تعالى مخبرا عن اليهود ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم
فاخبر تعالى عنهم انهم لن يتمنوا الموت ابدا ثم قال سبحانه حاكيا عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال
ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لانه تعالى لم يخبر الله عن اليهود انهم يتمنونه بل
اخبر عن اهل النار جمله فيجوز ان المتمني غير اليهود لانا نقول ان المعلوم من حالهم ان الاخبار
عن اهل النار كلهم الموت في تلك الحال وقد اخبر تعالى عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم دون احد فوجب
القضا بعمومه **احتج** المانعون بما قدمنا من ان لفظ التابيد يقتضي الدوام كما ذكرنا
قلنا لا فايدة فيه وكلام الحكيم لا يدخله العبث **قلنا** بل له فايدة وهو دوامه الى الموت
كما لو قلت لعبدك افعل كذا ابدا فان التابيد يرتفع بالموت وارتفاع التكليف قالوا يلزم ان لا يمكن
التعبير عن الدوام وان لا نثق بتابيد شريعتنا لانه ينسخ **والجواب** ما قدمنا فلا حاجه الى اعادته
مسله قال الاكثر من الاصوليين ونقطع بانه يجوز النسخ الى غير
بدل وقيل لا يجوز ذلك لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والقايل
بذلك هو داود الظاهري وحكي عن الشافعي والحجه لنا على جواز ذلك وجهان عقلي وشرعي
اما العقلي فانا نعلم جواز انقضا المصلحه في التعبد بالحكم ولا بدل لها اي لتلك المصلحة ولا مانع
من ذلك لا عقلي ولا شرعي واما النقلي فهو كنسخ وجوب الامساك عن المفطرات للصايم بعد
الفطر فانه كان يجب على الصايم اذا افطر بعد المغرب يمسك عن كل مفطر الى اليوم الثاني
ثم نسخ ولم يكن للامساك بدل يجب علينا بل ان شينا امسكنا وان شينا فطرنا وكذلك كان
يحرم علينا ادخار لحوم الاضاحي ثم نسخ التحريم لا الى بدل وكذلك وجوب تقديم الصدقه



على عاجات الرسول صلى الله عليه واله وسلم نسخت لا الى بدل وكذلك الاعتداد بالحول قد نسخ لا الى بدل
باربعة اشهر وعشر فالزاد على الاربعة والعشر فقد نسخ لا الى بدل واما ما احتجوا به من قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فاخبر انه لا ينسخ ايه الا الى بدل خير منها او مثلها فهو متاول
واما وجه تاويله لانا قد اوضحنا انه قد يحسن النسخ الى غير بدل عقلا وشرعا وظاهر الاية مخالف فوجب
تاويلها بان المراد اذا نسخت بعض ايات كتاب العزيز اي نسخت تلاوتها كما يروى في قوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما انه كان في القران ثم نسخت تلاوته دون حكمه فانا ناتي بايه خير منها بتلى وهو
افصح وابلغ من المنسوخ او مثله ولم يرد بها نسخ الاحكام سلمنا انه اراد نسخ الاحكام فهو عموم
مخصص بما نسخ الى غير بدل لان تخصيص العموم جائز كما مر سلمنا ان الايه على ظاهرها فلعل النسخ
الى غير بدل خير من بقا التكليف بالمنسوخ وان سلمنا انه لم يقع لم ان انه لا يجوز فبطل ما زعموه
مسئله قال الاكثر من العلما ويجوز نسخ الاخف بالاشق كالعكس وهو نسخ الاثقل بالاخف
فانه متفق على جوازه قلت وتسمية مثل هذا عكسا فيه تسامح وانما يسمى نقيضا على ما سياتي تحقيقه
في اللواحق كما قد تسامحوا بالتعبير عن النقيض بالعكس في كثير من مختصراتنا لتقارب معنييهما ولان
ذلك كثيرا ما يستعمله الاصحاب الذين لا علاقة لهم في معرفة الفرق بين العكس والمناقضه فتجد وناخذهم
تسامحا لاجلها بالفرق نعم وقال الشافعي وداود الظاهري لا يجوز نسخ الاخف بالاشق وهو
تهافت منهم قلنا في الرد عليهم والمعلوم ان المقصد به اي بالنسخ انما هو اتباع المصلحه وقد
تكون المصلحه بالاخف والاثقل فهذا دليل عقلي ولنا دليل اخر سمعي وهو قولنا وكنسخ تخييرنا بين
ان نصوم رمضان ونخرج الفديه بحتم الصوم فخيرنا في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مساكين ثم نسخه بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحتم الصوم ومنع اجزا الفديه عنه فنسخ الاخف
وهو التخيير بالاشق وهو التعيين وكذلك نسخ وجوب صوم عاشورا بصوم رمضان وكذلك حبس
الزاني في البيوت بالحد وهو اشق قالوا ان ذلك يكون ابعد في المصلحه قلنا فيلزمكم في
ابتدا التكليف وايضا فقد يكون الاصلح في الانتقال كالسقم الغيب بعد الصحة وبضعفه بعد القوه
قالوا قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم العموم فتيسيرا لها للمال في تحقيق الحال
وتكثير الثواب وتسمية الشي بما يول اليه لان التكليف بالعسر يول الى اليسر عند الاثابة عليه كقول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى ذهاب وان سلم ان مراده في الدنيا فابلغ احواله ان يكون عموما مخصوصا
بما ذكرنا من نسخ الاخف بالاشق كما انه مخصص بثقال التكليف والابتلا باتفاق بيننا وبينهم قالوا قال
تعالى نات بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير للمكلف قلنا بل هو خير باعتبار الثواب مسئله
قال القاضي وابو عبد الله البصري وبعض الفقها ويجوز النسخ في الاخبار كالاوامر وقال
الشيخان ابو علي وابو هاشم لا يصح دخول النسخ في الاخبار فالاول القايل لو قال اهلك الله عادا
ثم قال ما اهلكهم كان كذبا قلنا في الرد عليهم انا انما قلنا بصحة دخول النسخ في الاخبار اذا
جاز التغيير في مضمونها نحو ان يخبر النبي صلى الله عليه واله بان فلانا كان فيجوز لنا ان نغيرنك

ثم شلم فيخبر النبي صلى الله عليه واله وسلم انه مسلم فيجوز لنا الاخبار بذلك ويحرم الاخبار بانه كافر
فقد نسخ الخبر لجواز التغيير في مدلوله ولا يصح فيما لا يتغير كالاخبار بانه عز وجل خالق السماء ثم يخبر بانه
غير خالق لها قلت وينبغي ان يفصل كيفية نسخ الخبر ويبين
موضع الخلاف فنقول اما نسخه اي نسخ الخبر نفسه بالنهي عن ايقاع لفظه بعد الامر به اي
بايقاعه او بعد اباحته او العكس وهو الامر بايقاعه او اباحته بعد النهي عن ذلك فيجوز مطلقا اي سوا
كان مدلوله مما يتغير او لا نحو ان نومر بان نقص الله تعالى بانه سميع بصير ثم نهى عن ذلك او عكس ذلك فانه
يجوز تغير حكم النطق باللفظ وان كان المدلول لا يتغير فقد يكون اطلاق اللفظ مفسدة وان كان
صدقا وقد يكون مصلحة فيجوز النهي عنه بعد الامر والامر به بعد النهي بحسب المصلحة وهذا لا اشكال
فيه ولا اظن الشيخين يخالفان في ذلك اذ لا مانع منه واما نسخه بالتعبد بالاخبار بنقيضه فيجوز ايضا
مع التغيير في المدلول فقط كما مثلناه في اسلام زيد وكفره واما ما لا يتغير كالاخبار باهلاك عاد فلا يصح قلت
ولعل خلاف الشيخين في منع النسخ في الخبر يرجع الى هذا الطرف فقط دون غيره فيرتفع الخلاف
بيننا وبينهم واما مدلول الخبر فيجوز نسخه حيث يتضمن معنى الامر فقط كاية الحج ونحوها والي
ظاهر هذا الكلام يذهب على جميع الاطراف في نسخ الاخبار وهو واضح كما ترا تنبيه وذكر قاضي
القضاه في الشرح انه يستبعد ان ينهى وجوب الفعل ويحرم العزم على ادايه قال لان يجوز كون العزم
عليه مفسدة قال ويستحيل ان يحرم علينا ارادته المقارنة له لانه لا يكون الفعل واقعا على ما امرنا
ان يوقعه عليه الا مع مقارنتها مسئله قال الجمهور من الاصوليين
ويجوز نسخ التلاوه دون الحكم ووقع كقول عمر ابن الخطاب كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة ويجوز ايضا نسخ الحكم دون التلاوه كنسخ اية السيف لايات كثيرة
وتلاوتها باقيه وكالاعتداد بالحول نسخ باربعة اشهر وعشر وتلاوته باقيه وهو قوله تعالى
متاعا الى الحول غير اخراج وقد يستشهدان معا كما روي عن عايشه عشر رضعات نسخن بخمس قلت
وهذه الرواية التي حكينا عن عمر وعايشه انما جينا بها امثله فقط لما ذكرنا من نسخ التلاوه دون
الحكم ونسخهما جميعا اذ لم نقطع بصحتها ولهذا خالفنا حكمها ولانا لو حكمنا بصحتها كنا قد اثبتنا بعض القران
احادا لان نقل هذه ليس متواترا ويحتمل ان يقال لا مانع من كونها كانت قرانا قبل نسخ تلاوتها ولا بد
من رد ذلك الى امتناع وبعد نسخ تلاوتها لا نحكم بانها قران لكن في ذلك بعد من جهة لفظها فانه يخالف
لفظ القران في البلاغه والفصاحه والاقرب انها ليست من القران ويحتمل ان قول عمر رضي الله عنه
كان فيما انزل اراد فيما انزل على محمد من الشريعة لا انه من القران وقد ذكر ذلك ابو الحسين
في المعتمد لكنه قد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لولا ان يقال زاد عمر في المصحف لكتبته في
حاشيته الشيخ والشيخة الحديث قلت وكلامه يحتمل انه عنده من القران
لولا خاف ان يلحقه التهمه لاثبته فيه ويحتمل انه عنده من السنة واراد اثباته في حاشية المصحف
ليحفظ لولا خاف ان يتوهم فيه انه جعله من القران وزاد فيه ما ليس منه والاول اوضح واما ابن

الحاجب نقطع بان هذه المنقولات كانت قرآنا ثم نسخ ثم قال والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه وقد خالف بعضهم في الجواز اي في جواز نسخ التلاوة دون الحكم والعكس فقال لا يجوز وحكى ابن الحاجب هذا القول عن بعض المعتزلة **واحتج** بان التلاوة مع الحكم كالعلم مع المعلول والمفهوم مع المنطوق فلا يصح انفصال احدهما عن الآخر **قلنا** التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لا ما[نع] لم يفتقر اليها وكذلك اذا نسخ الحكم وحده لم يلزم انتفاؤها قالوا بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وتزول فائدة القرآن **قلنا** اذا اعتقد بقاء الحكم فهو اما مجتهد او مقلد ان كان مجتهدا فاتي من تقصيره في البحث لا من جهة الله تعالى وان كان مقلدا رجع الى المجتهد **وفائدة** بقاء التلاوة كونه معجزا او في مجرد التلاوة مصلحة كثابها التعبدات ومن ثم قلنا في الاحتجاج لنا ان المعتبر المصلحة فاذا انقضت المصلحة في الحكم والمصلحة في التلاوة باقية صح نسخ ما انتفت المصلحة فيه دون ما بقيت فيه وكذلك اذا انقضت المصلحة في التلاوة دون الحكم فلا وجه لما ذكر

مسئلة **قال كثير من الاصوليين** ويجوز نسخ الفحوى والاصل معا ولا اعرف فيه خلافا ومثاله ان يبيح قول الولد لوالديه اف لكما وان يضربهما ويجوز ايضا نسخ اصلها دونها نحو ان ينسخ تحريم التافيف يا اخته دون الضرب فهذا جائز عندنا واختاره ابن الحاجب واما العكس وهو ان ينسخ الفحوى دون اصلها ففيه تفصيل وهو انه ان لم يكن فيه معنى الاولى اي ان لم يكن حكم الفحوى اولى من حكم اصلها في كونه منهيا عنه او مامورا به جاز نسخ الفحوى دون اصلها كما يجوز نسخ اصلها دونها مثال ذلك قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فها هنا اصل وفحوى والاصل وجوب استقامة عشرين لمائتين والفحوى وجوب استقامة واحد لعشرة فيجوز نسخ الفحوى وهو وجوب استقامة الواحد للعشرة دون الاصل وهو وجوب استقامة العشرين لمائتين لما كان الفحوى واصلها مستويين في الحكم اي لا اولوية لاحدهما بالامر دون الآخر جاز نسخ احدهما دون الآخر اذ لا وجه يقتضي منع ذلك وان لا يكن كذلك بل الفحوى اولى من اصلها بالحكم فلا يجوز نسخ الفحوى وهي اولى بالحكم وذلك كنسخ تحريم الضرب ونحوه دون التافيف بهما لان من البعيد ان يباح ضربهما وهو اغلظ حكما ويحرم التافيف بهما وهو اخف حكما فلا يصح نسخ الفحوى حيث فيها معنى الاولى دون اصلها لان فيه نوعا من المناقضة هذا هو الصحيح واما ابن الحاجب فقد اختار منع نسخ الفحوى دون الاصل على الاطلاق قال ومنهم من جوزهما يعني نسخ الاصل دون الفحوى والعكس ومنهم من منعهما **واحتج** ابن الحاجب بان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه **قلت** وهذا الاحتجاج يقتضي انه [illegible] لا يمنع نسخ الفحوى الا حيث يكون فيه معنى الاولى **واحتج** المجوزون لهما جميعا على الاطلاق بانهما دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما **قلنا** هذا اذا لم يكن ثم استلزام فاما وتحريم الاصل يستلزم تحريم الفحوى فلا **احتج** المانعون على الاطلاق بان الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه **قلنا** تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية

يعني ان ثبوت حكم الفحوى تابع لثبوت حكم الاصل لانه لم يحرم الضرب الا من تحريم التافيف فاذا ارتفع تحريم التافيف ارتفع تحريم الضرب هذا تحقيق حجة الخصم وتحقيق جوابنا انا لا نسلم ان ثبوت حكم الفحوى تابع لحكم الاصل في الثبوت بل يصح ثبوت حكم الفحوى ولو ارتفع حكم الاصل وانما هو تابع له في الاستناد الى اللفظ فتحريم التافيف دليل على تحريم الضرب فمع تحريم التافيف لا يرتفع الاستناد اليه ولو نسخ فصار الخلاف في المسئلة على اطلاقين وتفصيل كما حققنا

مسئلة **قال اهل المذهب** وهم ابو طالب ع والمجزى و[illegible] والقاضي وابو الحسين وغيرهم والكرخي واكثر [illegible] لا يجوز نسخ الشيء قبل امكان فعله وقال الصيرفي وطبقته يجوز هذه رواية الحاكم عن الصيرفي وروى ابن الحاجب عنه المنع كقولنا والخلاف لاكثر المجبرة كابن الحاجب وغيره والصحيح ما ذهبنا اليه ومن ثم قلنا الوضح نسخ الشيء قبل امكان فعله اذ النهي عن نفس ما امر به يكون البداء لا النسخ بل وقد بينا ان البداء لا يجوز عليه تعالى وبيان ذلك انه تعالى لو قال لنا في صحة يوم ما صلوا غدا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر لا تصلوا غدا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة كان قد تناول الامر والنهي فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وصدرا من مكلف واحد الى مكلف واحد وفي ذلك دليل اما على البداء واما على القصد الى الامر بالقبيح او النهي عن الحسن قالوا لا نسلم ان الامر والنهي تناولا شيئا واحدا بل نقول ان الامر تناول الفعل والمراد به العزم عليه وتوطين النفس والنهي تناول الفعل فهما مختلفان فلا يتم ما ذكرتم **قلنا** انه لا وجه لايجاب العزم اذا لم يكن المعزوم عليه واجبا بل وجوب العزم على الشيء فرع على وجوب ذلك الشيء سلمنا فلم عبر بالفعل عن العزم وليس موضوعا له لا لغة ولا عرفا وهل ذلك الا الالغاز والتعمية وذلك لا يجوز على الله تعالى وكذلك نقول لهم اذا قالوا انما تناول الامر اعتقاد وجوبه **احتج** ابن الحاجب لجواز ذلك بانا قد علمنا جواز التكليف بالفعل الموقت قبل حضور وقته وانه يجوز موت ذلك المكلف قبل حضور ذلك الوقت فكما يجوز رفع التكليف بالموت كذلك يجوز بالنسخ **والجواب** انا لا نسلم جواز ما ذكرت من ان الله يامر عبدا بفعل في وقت مستقبل ثم يخترمه قبل تمكنه من ذلك الفعل في وقته لان الامر به يكون تكليفا بما لا يقدر عليه وقد قدمنا تحقيق ذلك فان احتج بان [illegible] بان يفعلوا كذا في وقت كذا ثم اخترم بعضهم قطعنا بان ذلك البعض لم يتناوله ذلك الامر **واحتج** ايضا بان كل نسخ فهو نسخ الفعل قبل امكان فعله فلا وجه لمنعه بيان ذلك ان نسخ الشيء بعد مضي وقته متعذر لانه قد مضى الفعل المختص بذلك الوقت وكذلك نسخه حال حضور وقته لانه حينئذ كالموجود ونسخ الموجود متعذر فلم يبق الا ان النسخ للشيء انما يصح قبل وقته وهو نفس المسئلة **والجواب** والله الموفق ان كلامه هذا مبني على ان الناسخ يتناول عين المنسوخ فيتعذر ذلك بعد مضي وقته وعند حضوره لما ذكر ونحن نقول انما يتناول مثله لا عينه وما يتناول المثل قبل حضور وقتها فهو بداء لا نسخ كما حققناه انفا ثم انا نقول ان تعلق النهي به حال تعلق الامر به لزم ان يكون

مأمورا به حالة النهي عنه بل قبله وانقطع به عند النهي كالموت **قلت** هذا جواب غير مخلص
لان ورود النهي ليس كخطر والضد على ضربين لان التكليف بالمأمور به انما يرتفع بالنهي فهو
حال ورود النهي مأمور به بخلاف الضد فانه ينتفي عند طرو ضده لا بطروه بل لما هو عليه في
ذاته كما حققناه في اللطيف لو انتفا بضده لزم اجتماعهما في حالة واحدة والامر انما ينتفي بالنهي
فلزم اجتماعهما حال ورود النهي وقياسه على ارتفاع التكليف بالموت غير مفيد ايضا لانه
يرتفع التكليف قبل الموت ولو قدرنا انه انما يرتفع بالموت فليس الموت ضدا للامر فيكون
اجتماعهما محالا مع ان حالة الموت حال عجز يرتفع بارتفاع شرطه وهو التمكن فبطل ما زعمه
واحتجوا ايضا بان ابرهيم عليه السلام امر بالذبح بدليل قول اسمعيل افعل ما
تؤمر وبدليل اقدامه عليه ولو لم يتيقن الامر لم يجز الاقدام عليه ولا على ترويع الولد
ثم نسخ قبل التمكن من الفعل **قلنا** انا لا نسلم انه نسخ قبل التمكن بل امر به امرا موسعا
غير مضيق فجاز له التاخير بعد التمكن ودليل التوسيع قوله عليه السلام لولده فانظر ماذا
ترى ولو كان مضيقا لم يشتغل عنه بمراودته وكذلك قوله فلما اسلما يقتضي انهما تراخيا
حتى وطنا انفسهما على الصبر والامتثال ونسخ الشيء بعد امكان فعله جائز اذ لا يكون بدا
لتغاير وقتي الناسخ والمنسوخ واجابوا عن هذا بان التوسيع لا يمنع من تعلق الوجوب بالمستقبل
لان الوجوب باق عليه وهو المانع من النسخ اي المانع من النسخ تاخر وقت وجوب المنسوخ
اذ لم يمنعوا من نسخ الشيء الا بعد حضور وقته الذي يجب فيه فالتوسيع لا يمنع تعلق الوجوب
بالمستقبل فالوجه الذي لاجله منعتم النسخ باق مع التوسيع وهو تاخر وقت وجوب
المنسوخ عن وقت ورود الناسخ **قلنا** لا نسلم ان ذلك هو المانع لانا لا نمنع من النسخ قبل
الفعل الا لان تاخر الفعل بحيث لم يتمكن المكلف من فعل المنسوخ حتى نسخ لانه مع عدم التمكن
منه غير مكلف به فلا نسخ وان كان قد كلف به ولم يتمكن منه حتى نسخ فهو بدا كما حققناه وقد
اجاب ابو الحسين وغيره من اصحابنا ان ابرهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح على الحقيقة وانما
امر بمقدماته بدليل قوله تعالى يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا وبدليل قوله اني ارى في المنام
اني اذبحك وليس رؤية ذلك في المنام امرا له بالذبح وقول اسمعيل افعل ما تؤمر اراد ما ستؤمر
به ان كانت الرؤيا تدل على انك ستؤمر وكأنه اخذ المدية واضجع ابنه وانتظر الامر فلم يؤمر
بل جاء الفدا وهو الذبح **قلت وهذا قريب** لاجل هذه الامارات المذكورة
واما من اجاب بانه قد فعل ما امر به من الذبح وكان يلتحم عقيبه او جعل صفيحة نحاس
او حديد في الحلق فهو بعيد جدا اذ لو كان لنقلته اليهود في كتبهم **واحتجوا
ايضا** بانه تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة رسول الله قبل ان يفعل
قلنا فعل بمكانه وقد نقل ان عليا عليه السلام فعله قالوا صالح قريشا يوم الحديبية
على رد من هاجر اليهم ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن

قلنا يحتمل

قلنا يحتمل انها نزلت بعد مضي وقت يمكن الهجرة فيه والرد فيكون النسخ واقعا بعد
امكانه وقد روي انه لو تدبر ان ابا جندل لما رده النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى قريش كان
الجماعة من قريش ممن قد اسلم فكان يمنع من قدوم الميرة الى مكة فارسلت قريش الى النبي صلى الله
عليه وآله وسلم تعزم عليه بارحامهم الا رد ابا جندل والنفر الذين معه اليه وان لا يرد عليهم
احدا هاجر اليه فاذا كان التعهد واقعا على رد المهاجرين اليهم لانهم ابرموا ذلك وشرطوه ثم
كرهوا ازال الشرط فلم يجب ردهم ولم يكن ذلك نسخا **واحتجوا ايضا** بان النبي صلى الله عليه وآله
لما عرج به الى السما فرض الله عليه وعلى امته خمسين صلوة فاشار عليه موسى عليه السلام بانه يرجع
ويشفع لامته في النقصان وانه قبل ما اشار عليه فردت الصلوة الى خمس بعد مراجعات وذلك نسخ
قبل الامكان **والجواب ان هذا الخبر احادي** ويتضمن من انواع التشبيه
ما يدل على ان اكثره موضوع وايضا فان ذلك يقتضي نسخ الشيء قبل امكان فعله وقبل امكان العلم
بالتكليف به والخصم يمنع من ذلك لانه جعل فائدة المنسوخ ايجاب العزم والاعتقاد لوجوبه
وهذا يرفع الفائدة بالمرة من كل وجه فلا يجوزه الخصم **قلت** وينبغي حمل الخبر على انه تعالى
لم يكن قد فرض ما زاد على الخمس ولا الزمها على سبيل الحتم والجزم بل مراده ان يعرض على امته
التكليف بالخمسين فلما اخبر موسى عليه السلام فهم انها تثقل عليهم فاشار بما اشار حتى ردت
على خمس فخففها وامضاها ويدل على ذلك ما روي في اخر الخبر انه قال وامضيت فريضتي هي خمس
وهن خمسون وهذا محمل حسن الا انه يرد عليه سؤال وهو ان يقال ان كان في الخمسين لطف
للمكلفين فكيف لم يكلفهم بها وان لم يكن فكيف يعرض عليهم التكليف بها ويمكن الجواب
بان يقال يجوز ان تكون اللطفية فيها تثبت بشرط ان يختاروها كما في الواجب المخير فان ثبوت
اللطفية للعبد في احدها موقوف على اختياره فاذا اختار غيره لم يبق له فيه لطف والله اعلم
واحتجوا انه صلى الله عليه وآله وسلم قال في مكة احلت لي ساعة من نهار ومع ذلك
منع من القتال فيها وهذا نسخ قبل وقت الفعل **قلت هكذا** اورده ابو الحسين في
المعتمد بلفظه وفيه نوع ابهام ولعله اراد ان الخصم احتج باباحة القتال ساعة من نهار
ثم نسخت تلك الاباحة قبل ان يتمكن من فعل ما ابيح له لانه منع من القتال يوم الفتح وبعده
واجاب بوجوه اربعة **الاول** ان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوع
القتال لان المباح لا يجب وقوعه **الثاني** انه لا يمتنع ان يكون نهي عن القتال بمكة بعد
تلك الساعة **الثالث** ان القتال فيها يفيد حسن اختياره له وحسن كفه عنه ومنعه منه
فلا يمتنع ان يختار المنع منه **والرابع** انه لا يمتنع ان يكون ابيح له ان يقتل قوما فيها
معينين مثل ابن خطل وغيره ولم يبح القتال فلا نسخ **مسئلة في حكم الزيادة**
اعلم ان العبادات المستقلة اذا زيدت على الفرايض المقدرة لم يكن نسخا
لها عند الاكثر قال ابن الحاجب عند بعضهم صلوة سادسة نسخ وقال ابو الحسين

لم يخالف الناس في ان زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا ولا زيادة صلوة على الصلوات قال
وانما جعل اهل العراق زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخا لقوله عز وجل حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى لانه جعل ما كان وسطا غير وسط وذلك غير صحيح فاضى القضاة بان الزيادة
في كل عبادة مستقلة زيدت على عبادات لا يخرجها من كونها اخيرة غير اخيرة وذلك مخالف للاجماع
واما زيادة جزء او شرط فاختلف فيه فقال القاضي عبد الجبار الزيادة في النص نسخ ان لم يجز المزيد
عليه الا معها كزيادة ركعة في الفجر والا فلا كزيادة عشرين في حد القاذف وزيادة التغريب
على الحد هذا مذهب القاضي وغيره وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي بل الزيادة نسخ
مطلقا اي سوى كان المزيد عليه يجزي من دونها ام غير يجزي لكنهما يقولان انما يكون نسخا
ان تغير بها الحكم في المستقبل كزيادة حد القاذف تقتضي ابطال شهادته بالثمانين وقال ابو علي
وابو هاشم وضعف ابن الزيادة نسخ مطلقا اي سوا تغير بها حكم ام لم يتغير وسوا اجزا المزيد
عليه من دونها ام لم يجز والصحيح عندنا قول القاضي من ثم قلنا ان الزيادة اذا غيرت
اجزا المزيد عليه نعتبر نسخه اذ صارت بها العبادة اجزا غير الاول **قلت** فقد صار الخلاف
في الزيادات على اطلاقين وتفاصيل ثلاثة **الاطلاق الاول** ان الزيادة على الحكم
نسخ مطلقا اي سوا كان مستقلا ام غير مستقل وهذا قول العراقيين من اصحاب الشافعي كما
حكينا عنهم في صلوة سادسة انها ناسخة لكون الوسطى وسطا ولا ادري ما يقولون في غير
ذكر نحو الزيادة على صوم رمضان صوم شوال او غيره هل يجعلونه نسخا كالصلوة السادسة
ظاهر ما حكاه ابو الحسين من اتفاق الناس على ان الزيادة المستقلة ليست نسخا الا ان يدعي
ان العراقيين انما قالوا في الصلوة السادسة انها نسخ لاجل النص على ان في الصلوات وسطا
ذكر بطلان وسطيتها لولا ذلك لما جعلوه نسخا وهذا يقتضي انهم لا يقولون في الزيادة على شهر
رمضان ونحوه انها ليست نسخا له والله اعلم **الاطلاق الثاني** لابي علي وابي هاشم وبعض
اصحاب الشافعي ان الزيادات المستقلة وغير المستقلة لا تكون نسخا مطلقا وسوا كانت زيادة جزء
او شرط كتقييد رقبة الكفارة بالتكليف والايمان ونحو ذلك فلا يكون نسخا مطلقا **واما
التفاصيل فالاول** للقاضي وهو ان الزيادة ان تغير بها اجزا المزيد عليه كزيادة
ركعة في الفجر متصلة او نحو ذلك حيث ان فعل الزيادة تصير المزيد عليه كانه لم يكن فنسخ والا
فلا كزيادة عشرين في حد القاذف وكزيادة التغريب في حد الزاني ونحو ذلك **التفصيل الثاني**
لابي عبد الله وابي الحسن الكرخي انه ان تغير بها حكم شرعي في المستقبل كتغير رد شهادة القاذف
بالثمانين حيث زيد عليها جلدا وتغريب ونحو ذلك فنسخ واما اذا لم تغير حكمه في المستقبل كما
لو كانت مقارنة له لم تكن نسخا نحو ان يجب علينا ستر الفخذ فيجب علينا ستر بعض الركبة فلا يكون
ذلك نسخا ولم يجعلوا الزيادة عند التغير نسخا نحو قطع رجل السارق بعد قطع
يده او حد الزاني بعد جلده **التفصيل الثالث ذكره ابو الحسين البصري** وابن الحاجب

ان الزيادة ان رفع بها حكم شرعي بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانها قد حصلت بذلك حقيقته
وما خالفه فليس بنسخ قال ابن الحاجب فلو قال في السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فلا نسخ قال
فان كان المفهوم مرادا فنسخ والا فلا قال ولو زيدت ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها
قال وزيادة التغريب على الحد كذلك قال فان قيل ان تحريم التغريب عقلي فلا يكون نسخا **قلنا**
هذا لو لم يثبت تحريمه بالشرع فاما مع تحريمه بالشرع فقد صار شرعيا **قلت** وفي هذا نظر
لان العقلي ولو ورد الشرع به لا يصح لاجل ذلك نسخه على الاطلاق الا ترى ان معرفة الله تعالى وجوبها
عقلي وورد به الشرع ولا يصح عليها النسخ وكذلك ما اشبهها وتحريم التغريب عقلي وايجابه رفع لحكم
العقل قال ابن الحاجب ولو ورد التخيير في المسح على الخفين بعد وجوب الغسل فنسخ لاجل التخيير بعد
الوجوب اذ قد رفع حكما شرعيا وهو تعيين الغسل قال ولو قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم
ثم ورد النص بجواز الحكم بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان
لم يكونا رجلين فرجل وامراتان اذ ليس فيه منع الحكم بغيره فلم يرتفع حكما شرعيا قال ولو زيد في الوضوء
اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل به وجوب ما كان مباح الاصل **فان قيل** قد ارتفع
بزيادة ثم اجزاء الوضوء من دونه **قلنا** لم يرتفع بل جرت كزيادة عشرين على حد القاذف فسلمنا
فلم يرتفع بذلك الا كون الوضوء لم يكن متوقفا على شرط اخر وذلك مستند الى حكم الاصلي
الى العقل وكذلك لو زيد في الصلوة ما لم يكن محرما **قلت** وما ذكره ابن الحاجب يقرب على اصل
القاضي الا في التغريب والشاهد واليمين فنحن نخالفه فيهما وهذا فرع متفرع على الزيادة في النص قال القاضي
ومن تابعه وزيادة التغريب ليس بنسخ لما قدمنا من انها لم ترفع اجزا الحد بل هي كالفرض المستقل
وقد قدمنا خلاف ابن الحاجب قال الحاكم وكثير من اصحابنا والزيادة على الكفارات الثلث نسخ عند
وقد وقع في ذلك خلاف الشافعية فانهم زعموا ان ذلك ليس بنسخ لان فيه ايجاب ما لم يكن واجبا فهو رفع الحكم
الاصل والحجة لنا عليهم ان ذلك نسخ تحريم الاخلال بالثلث وهو حكم شرعي فوجب كون رفعه
نسخا وقد اعترض ابو الحسين على ذلك بان قال هذا التحريم ثابت بالعقل فانا نعلم بالعقل انه لو كان
ثم ما يقوم مقامها وجب على الله تعالى تعريفنا به فلما لم يعرفنا بغيرها قطعنا بتحريم الاخلال بها
بذلك الطريق العقلي مع الشرعي ولا يكون رفع هذا التحريم نسخا لمعرفته بالعقل وجعل هذا اصلا
مطردا في مثل ذلك فلم يجعل التخيير بين المسح والغسل بعد تعيين الغسل نسخا ولا جعل الزيادة على
المخير نسخا ولا زيادة شرط في الوضوء وفي الصلوة او ايجاب غسل عضو نسخا للعلة التي ذكرنا
قال الا ان يرد الشرع ان هذا الشيء واجب وحده او هذين الشيئين ولا ثالث لهما فورود الزيادة حينئذ
يكون نسخا لهذا النص قال القاضي عبد الجبار وخبر الشاهد واليمين ليس بنسخ لقوله
فان لم يكونا رجلين الاية بناء على اصله وهو انه لم تبطل به صحة شهادة الرجلين بل هو بمنزلة حكم
اخر هو اشبه بزيادة صلوة سادسة ووافقه على ذلك ابو الحسين بناء على قاعدته التي مر
وقال ابو عبد الله وابو الحسن الكرخي بل نسخ للاية فلا يقبل فيه خبر الواحد ولا يثبت بما عن وجهتها

الحكم العقلي قسمان احدهما ما قضى فيه
العقل بقضية مبتوتة لا يجوز تغييرها
كشكر المنعم وقبح الظلم هذا ضروري
وكمعرفة الباري وصفاته وهذا استدلالي
وهذا عقلي وان طابقه الشرع ولا يجوز
نسخه وما خالفه قطع بوضعه ان لم
يمكن تاويله والقسم الثاني ما قضى فيه
بقضية مشروطة كايلام الحيوان وجواز
ذبحه وهذا عقلي ان لم يرد به الشرع
فان ورد به الشرع صار شرعيا وتلحقه
الاحكام الشرعية من جواز النسخ وعدمه
والله اعلم تمت

ان ذلك نسخ تحريم الحكم من دون شاهدين او رجل وامرأتين وهو تحريم ثابت بطريق شرعي فيجب فيما
رفعه ان يكون ناسخا فلما كان خبر الشاهد ظنيا والآية قطعية لم يعمل به عندها ولم يقبل لان
قبوله يقتضي نسخ القطعي بالظني **قلنا** انما يلزم ذلك لو علم هذا التحريم من منطوقها وليس كذلك لانه
مفهومها قال ابو الحسين ويلزم من جعل ذلك نسخا ان يجعل خبر الوضوء بالنبيذ ناسخا لقوله تعالى فان لم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا **وتقييد رقبة الكفارة بالايمان في الظهار** اي لو قال فتحرير رقبة مؤمنة
كما قال في كفارة القتل فهذا **ليس نسخا عند ابي الحسين** وغيره **خلافا لهما** اي لابي عبد الله والكرخي فانهما
جعلاه نسخا **قلت** قولهما **هو الاقرب** على ما صححناه من قول القاضي اذ التقييد بالايمان
قد **نسخ اجزاء الرقبة الكافرة** وقد بينا ان الزيادة التي يرتفع بها اجزاء المزيد عليه يكون نسخا كما ذكر القاضي
فهذا تفصيل ما ذكره الاصوليون في الزيادات المذكورة **واعلم ان ثمرة الخلاف**
في كون الزيادة نسخا ام لا انما تظهر حيث يكون المزيد عليه قطعيا ثابتا بآية صريحة او خبر صحيح
متواتر فالزيادة الواردة عند من جعلها اذا صحت ناسخة له لا يقبل فيها خبر الواحد
ولا يقبل اثباتها بقياس فمن جعل التغريب والحكم بالشاهد واليمين ناسخين لم يقبل الاخبار الواردة
فيهما ولا يجيز العمل بها وكذلك ما اشبههما في ذلك ومن لم يجعلهما ناسخين قبل فيهما خبر الواحد
والقياس الظني وعمل بها فافهم هذه النكتة ثم انا نعود الى بيان حجج المختلفين فنقول
قد بينا ان الخلاف في ذلك على اطلاقين وتفاصيل كما تقدم اما **الاطلاق الاول** فقد
حكينا حجة اهله وبينا ما اعترض عليهم القاضي به فلا حاجة الى اعادته **واما الاطلاق
الثاني** وهو قول الشيخين واصحاب الشافعي من ان الزيادات كلها لا يحصل بها رفع حكم
شرعي بطريق شرعي فلم تكن نسخا بيان ذلك ان زيادة ركعة على ركعتين لم يرفع ما حصل بهما الا ارتفاع اجزاء
الركعتين والاجزاء ليس حكما شرعيا وانما هو عقلي لان الاجزاء معناه الامتثال يعلم عقلا فانا نعلم بالعقل
ان من اتى بما امر به على الوجه الذي امر به فقد خلص من عهدة الامر عقلا واذا كان الاجزاء عقليا لم
يكن نسخا على رأي القاضي قال واصله في زيادة عضو على اعضاء الوضوء فانه لم يجعله نسخا للوضوء مع
كونه قد نسخ اجزاءها وكون هذه الزيادة منفصلة ليس بمانع من انتقاض ما قلنا به ويمكن **الجواب**
عن ذلك بان يقال ان هذه الزيادة لم تمنع من اجزاء المزيد عليه وهو الوضوء بل هي كزيادة عشرين في حد القاذف
واما ارتفاع اجزاء الصلوة من دونها فهو حاصل بالعقل وهو انه اذا كان اجزاؤها متوقفا على كمال
الوضوء وهو لا يكمل من دون العضو لزم ان لا يجزي واما زيادة التغريب فلم يرتفع بها حكم
شرعي بل ضمت حكما الى حكم فلا نسخ فيها واما رد الشهادة فليس لاجل الجلد وانما هو لاجل الحد كاملا
وذلك باق لم ينسخ وكذلك تكلفوا لكل زيادة وردت ما يصرف عن الحكم بانه ناسخ **قلت**
ولا شك ان الاصل عدم النسخ فمهما امكن الانصراف عنه وجب لكن مهما ارتفع بها حكم شرعي
لا مجال للعقل فيه وجب القول بانه ناسخ كما ذكر ابو الحسين وابن الحاجب لكن الكلام في اعيان المسائل
فاما ما تمحله ابو الحسين من ان التحريم الشرعي اذا علم من جهة انه لو كان لوجب تعريفنا به كان عقليا

فهذا عندي بعيد جدا بل يوجب ان يكون اكثر الاحكام الشرعية بل كلها عقلية فلا وجه له واما التفاصيل
فالاقرب ان كلها عائدة الى ما ذكره ابو الحسين وابن الحاجب من انه ان ارتفع بالزيادة حكم قد ثبت بالشرع
لا بالعقل وجب ان يكون ناسخا له والا فلا وانما الخلاف بينهم في اعيان الاحكام فقد يرى بعضهم
في بعضها انه ثابت بالعقل ويرى الآخر انه ثابت بالشرع فيتفرع الخلاف في كون الزيادة ناسخة له او غير
ناسخة على ذلك الا ترى ان القاضي لما اعتقد ان الاجزاء حكم شرعي حكم بان زيادة ركعة ناسخة والشيخان
لما جعلاه عقليا انكرا كونها ناسخة وعلى هذا فقس والاقرب عندي في ذلك كله انه موضع اجتهاد
فانه ما من حكم ثبت بطريق شرعي الا ويمكن ان يتمحل له طريق عقلي ولو بتعسف وتكلف فالاولى ان يجعل
ضابط الحكم العقلي انه ما استقل العقل بثبوته ولم يحتج معه الى امر شرعي يستند اليه فهو عقلي
وما لم يستقل العقل بادراكه فهو شرعي **مثال ذلك** زيادة ركعة في الفجر فانها تنسخ تحريم الزيادة
على ركعتين وتحريم الزيادة لا يستقل العقل بادراكه الا بتمحل بعيد فالاولى كون الزيادة الرافعة
له نسخا وعلى هذا فقس اعيان المسائل **تنبيه** لو تعين الوجوب في احد المخيرين كما لو فرضنا انه
تعين غسل الرجلين بعد التخيير بينه وبين المسح فلا فرق انه يكون رافعا لجواز الاخلال بالغسل وجواز ذلك عقلي
لان الاصل عدم التكليف حتى ورد الشرع بوجوب الصلوة واشتراط الوضوء فالتعيين بعد التخيير رافع
لحكم العقل وهو جواز الاخلال به فلم يكن نسخا **تنبيه** قال ابو الحسين زيادة ركعة في الفجر قبل التشهد تكون
نسخا للتشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي قال وليس هو ذلك نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول
الافعال وانما يتناول الاحكام فالزيادة لا لوجوبهما لانه باق ولا لاجزائهما لانهما يجزيان وانما كانتا
يجزيان من دون الركعة المزيدة والان لا يجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب ضمها اليهما ووجوب ضمها
ليس بنسخ قال فاما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل بالتسليم فانه يكون نسخا لوجوب
التحلل عقيب التشهد بالتسليم او نسخا لكونه ندبا وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز ان يقبل فيه
خبر الواحد والقياس واما كونه نسخا للركعتين او لوجوبهما او لاجزائهما فلا لما مر **قلت**
والاقرب ما ذكرناه **مسئلة** **والنقص من العبادة نسخ للساقط اتفاقا** ابو رشيد وابو عبد الله
وابو الحسن الكرخي لا يكون نسخا **للجميع** فلو نقص ركعة من الظهر لم يكن نسخا للثلاث الباقية وانما هو نسخ
لما سقط **وقال الغزالي بل يكون نسخا لجميعها** وقال السيد ابو طالب والقاضي **ان نقصت ركنا كالركعة
او شرطا متصلا كالقبلة فنسخ للجميع وان نقصت شرطا منفصلا كالوضوء فليس بنسخ** فصار في
المسئلة اطلاقان وتفصيل **الاطلاق الاول** لابي رشيد وابي عبد الله البصري وابي
الحسن الكرخي ان النقص ليس بنسخ للجميع مطلقا سواء نقص ركن ام شرط متصل ام منفصل ومن
ذلك ان نسخ صوم يوم عاشورا لا ينسخ معه اجزاء النية للصوم من بعد الفجر بل بقي اجزاؤها
في شهر رمضان كما كانت في صوم يوم عاشورا لانه انما نسخ صوم اليوم لا احكام صومه من النية
وغيرها **الاطلاق الثاني** للغزالي ان النقص نسخ للجميع مطلقا سواء كان نقصا لركن
ام شرط لانه لا بد ان يزول به حكم من الاحكام ما بقي واجبا عليه واذا زال عنه حكم

نقيضا لمنسوخا بالنسخ ذلك الحكم **واما التفصيل** فهو لابي طالب والقاضي ان
العباده ان نقص منها ركن كركعه او شرط يجري مجرى الركن لها كالقبله وهو المتصل بها فنسخ للجميع
وان كان منفصلا فليس بنسخ كوجوب الوضو فليس نسخا للصلوه عندهما والصحيح عندنا هو القول الاول
والحجة عليه ان النقص لا يبطل حكم ما بقي لا في وجوبه ولا في اجزايه فلا وجه للحكم بنسخه ولو كان
نسخا لها لافتقر الى دليل ثان يدل على وجوبها قال ابن الحاجب وهو خلاف الاجماع **واحتج**
الغزالي انه قد ثبت بطريق شرعي تحريم الصلوه من غير وضو وتحريم الاقتصار على ثلث من اربع
ونسخ الوضو والركعه لما رفع هذين التحريمين كان نسخا بلا ريب **قلنا** ذلك مسلم ولكن نسخ هذا
الحكم ليس نسخا لوجوب الصلوه ولا يحتاج لها وجوب بامر ثاني ومما لم يبطل وجوبه كيف يكون
منسوخا **قلت** ولا قرب عندي ان الخلاف في هذه المسله لفظي وليس بمعنوي بيان ذلك ان اهل
القول الاول لا ينكرون انه قد ارتفع بذلك التحريمات المذكوران والغزالي لا ينكر ان وجوب
الصلوه والثلث الركعات لم ترتفع بارتفاع وجوب الوضو والركعه فحسب لم يبق الخلاف بينهم
الا في الوصف للمنقوص عنه بكونه منسوخا ام لا والاقرب انه هاهنا لا يسمى منسوخا لانه لم يزل وجوبه
ولا اجزاوه ولا يشترط وجوبه بامر غير الامر الاول واما زوال التحريم فعله فذلك حكم هو كالاجنبي
نعم واذا صح ما ادعاه ابن الحاجب من الاجماع على انه لم يتجدد له دليل وجوب غير
الدليل الاول فلا وجه لوصفه بانه منسوخ ووجوبه ودليله باقيان لكن قد ذكر بعض اصحابنا
المتاخرين ان القايل بان النقص نسخ انما اراد بان المنقوص منه صار واجبا بدليل غير الدليل
الاول وهذا بعيد جدا لان يريد ان الشارع اذا قال ابحت لكم ان تصلوا من غير وضو
واجعلوا الظهر ثلثا مثلا كان ذلك دليلا متجددا على نسخ الوضو والركعه ووجوب ما بقي لان
الخطاب بذلك متضمن للامرين جميعا لم يكن ذلك بعيد والله اعلم ومن ثم قلنا في الاحتجاج على
صحة القول الاول ان النقص من العباده لم يرفع وجوبها ولا اجزاها فلا وجه لجعله ناسخا
لها وان كان ناسخا التحريم فعل الصلوه من دون وضو ومن غير تمام فذلك ليس نسخا للصلوه **قلت**
اي لا توصف بانها منسوخه لاجل نسخ بعض احكامها فظهر لك ان الخلاف هاهنا لفظي كما حققناه

مسله ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب عند جميع العلما الا ما روي عن ابي مسلم
محمد بن بحر الاصفهاني فانه منع من ذلك وهو محجوج بالاجماع قبل حدوث خلافه فانه لا خلاف
بين الصحابه والتابعين ان في القران الناسخ والمنسوخ كنسخ الاعتداد بالحول باربعه اشهر
وعشر ونسخ استقامة الواحد للعشره باستقامته لاثنين ونسخ ابة السيف لايات كثيره
ومحجوج ايضا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ويجوز نسخ
السنه بالسنه اجماعا المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر فاما نسخ
المتواتر بالاحاد فسياتي الخلاف فيه ومثال ذلك قوله صلى الله عليه واله وسلم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله صلى الله عليه واله وسلم في شارب الخمر فان شربها

الرابعه فاقتلوه ثم اتي بمن شربها رابعه فلم يقتله فنسخ قوله بتركه ولا ينسخ الاجماع ولا
القياس اجماعا ذكره الحاكم وسياتي خلاف ابي عبد الله البصري في جواز نسخ الاجماع بالاجماع والصحيح
خلافه لانه لا طريق الى ثبوت نسخها اما الاجماع فلا يصح نسخه باية ولا خبر لتقدمهما عليه ولا بقياس كما
سياتي ولا باجماع لانه لا طريق للامه الى معرفة المصالح والمفاسد فلو قدرنا انهم اجمعوا على خلاف
ما قد اجمع عليه لم يخل اما ان يكون لهم مستند من الكتاب او السنه او الاجتهاد او لا الثاني باطل
لما سياتي من انهم غير مفوضين وان كان لهم مستند من اية او خبر لم يصح من اهل الاجماع الاول مخالفة
المستند لانه معارض له لان القياس والاجتهاد لا تبطل بها النصوص لما سياتي وذلك يقتضي كون
مستند الاجماع الاول ناسخا وان اجمعا على مستند الثاني ولا يصح الاجماع على العمل بالمنسوخ ولا بالاصح
لانه اجماع على خطا واما القياس فلا يصح نسخه ايضا لان صحته مشروطة بان لا يعارضه
قياس اقوى منه او مساو له فيبطل كونه منسوخا من جميع الوجوه وقد حكا ابو الحسين عن القاضي
انه قال في الدرس ان القياس اذا كان معلوم العله جاز نسخه لانه صلى الله عليه واله وسلم لو نص
على ان عله تحريم التفاضل في البر هي الكيل لا مرنا بالقياس كان ذلك كالنص على تحريم التفاضل في الارز
كما يجوز لو نص على تحريم التفاضل في الارز ان ينسخه كذلك يجوز ان ينسخ قياسه على البر بان
ينهى عنه قال وكذلك يجوز نسخه بالقياس نحو ان ينبه على ان علة اباحة التفاضل في بعض المكيلات
كونه ماكولا بامارة اقوى من امارة كون علة التحريم الكيل فيلزم من ذلك قياس الارز على ذلك
الماكول فيكون ناسخا للقياس الاول قال فاما القياس المستفاد بعد وفات النبي صلى الله عليه
واله وسلم فانه يمتنع نسخه اذ لا نصوص بعده وقياته فاما نسخه بقياس فباطل لما سياتي ومنع
الشافعي من نسخ الكتاب العزيز بالسنه المتواتره **قلنا** السنه المتواتره حجة توجب العلم فجاز
نسخه بها كالكتاب **احتج** بقوله تعالى لتبين للناس والنسخ نوع بيان ثم انه لو امتنع كان ارتفاعه لدليل ولا دليل
احتج بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها والسنه ليست مثل القران ولا خيرا منه **قلنا**
المراد في المصلحه لان القران لا تفاضل فيه قالوا قال تعالى نات بخير منها فاضاف الاتيان بالناسخ للقران
الى نفسه فلا يصح من غيره **قلنا** والرسول لا ينطق عن الهوى فالجميع من عنده قالوا قال تعالى قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي **قلنا** والوحي ليس من تلقاء نفسه قال اهل المذهب وابو حنيفة ومالك ويجوز
نسخ السنه بالكتاب ومنعه الشافعي في احد قوليه وغيره والحجة لنا على صحته ما مر من انه حجة
قاطعه فجاز كالكتاب بالكتاب ولان القران اقوى من السنه فجاز نسخها به كنسخ الاحادي بالتواتر
ووجه قوته كونه معجزا وتقديم معاذ اياه على السنه كما سياتي في خبره وايضا فان التوجه الى
بيت المقدس ثبت بالسنه ونسخ بالقران والمباشرة بالليل قالوا قال تعالى لرسوله لتبين للناس
والنسخ رفع لا بيان **قلنا** اراد التبليغ الى الناس فالناسخ والبيان سوا في ذلك سلمنا فالنسخ نوع من
البيان لان فيه تبيين انتهاء المصلحه بالمنسوخ سلمنا فاين نفي النسخ قالوا منفر **قلنا** اذا علم انه
مبلغ فلا نفره **مسله قال الاكثر** من العلما لا يصح ان ينسخ متواترا بالاحادي لفظا

الذي في السلة الاولى التي هي في عهدها و معطوفه عليهما

كذا روي علامه ذات الاول اسم لبحث هذه بالسنه وافق القران قلنا ذلك منع بعض كل انشى ع بلا نصح

بالنسخ والحجة لنا عليهم اجماع الصحابة على رد ما خالف القرآن من الاحاديث كقول عمر بن الخطاب
رضي الله عنه في خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت
قلت ولانه قاطع فلا يقابله المظنون واحتجوا بانه قد وقع فان اهل قبا
سمعوا منادي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على ان القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر عليهم
قلنا علموا ذلك بالقرائن لما ذكرناه **قلت** او يقال ان المنادي بمنزلة من اخبر عن جماعة
في خصص ثم انه اتفق امر عظيم في خصص ثم فلم ينكر واخبره فان هذا يفيد العلم اليقين كما سياتي
بيانه قالوا كان صلى الله عليه واله وسلم يرسل الاحاد بتبليغ الاحكام ابتداء وناسخه قلنا
نعم الا ان يكون مما ذكرناه فغير مسلم قالوا نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الاية بما روي عنه صلى الله عليه واله وسلم من النهي عن اكل كل
ذي ناب من السباع والخبر احادي **قلنا** ان الاية لا اجد الان ولم يتراخ عن الاية فهو
تخصيص قال ابن الحاجب وان الخبر اقتضى التحريم وتحريم خلاف الاصل ليس بنسخ **قلت** ولعله
بنا على ان العقل لا يحرم شيئا **مسئلة** قال الاكثر من الاصوليين ولا يصح النسخ بالقياس
وقال بعض وهو ابن سريج في احد الروايتين عنه انه يجوز النسخ بالقياس الجلي لانه جار مجرى النص
لجلائه كقياس العبد على الامة في تنصيف الحد والحجة لنا على منعه ان المعلوم اجماع الصحابة على
رفضه عند وجود النص هذا اذا قيل انه ينسخ النص لان النص مقدم لخبر معاذ واما اذا قيل انه ينسخ
قياسا فبطلان القياس الاول لصحته مشروطة بان لا يعارض اقوى منه فاذا ظهر الاقوى لم يكن نسخا
بل كاشفا عن بطلان الاول وذلك واضح لا اشكال فيه وبهذا **يجيب عن قولهم**
كما جاز التخصيص بالقياس يجوز النسخ به فنقول انا نفرق بينهما بان نسخ القياس بالقياس يؤول الى الكشف
بطلان القياس الاول فلا يكون نسخا به والتخصيص به كاشف عن كون المخاطب بالعموم اراد به بعض
ما تناوله وذلك هو حال التخصيص فكان تخصيصا **ويلحق** بذلك سؤال وهو ان يقال الستم
تعلمون ان الله تعالى حيث نسخ وجوب ثبات المائة للالف فقد نسخ ثبات الواحد للعشرة وذلك
ثابت بالقياس فقد نسخ القطعي بالقياس **والجواب** ان ذلك القياس ليس بنسخ للقياس
وانما هو نسخ لمفهوم الخطاب وقد منا انه يصح نسخه والنسخ به عند من ياخذ به **مسئلة**
قال الاكثر من الاصوليين ولا يجوز النسخ بالاجماع وقال عيسى بن ابان يصح نسخ
النصوص بالاجماع وقد زيد رددنا عليه بان قلنا انما تعبدنا به بعده صلى الله عليه واله وسلم
اي ليس الاجماع يعتد به حجة شرعية الا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم
فاما اجماعهم في حياته فليس بحجة واذا لم يصر حجة الا بعد وفاته وقد عرفنا انه لا نسخ بعده
لان المصالح لا تعرف الا من جهة الشارع فلا وجه للتحكم بحدوث ناسخ بعده ولانهم ان اجمعوا
عن نص فالناسخ هو ذلك النص وان كان عن غير نص من قياس او اجتهاد والمنسوخ قطعي فالاجماع
خطأ وظني فقد زال شرط العمل به وقد جوزه جماعة قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام

وفي حاشية الفصول
[illegible] البيضاوي

بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك
يا غلام يعني اجمعوا على حجبها **قلنا** انما يكون ذلك نسخا اذا قلنا بالمفهوم وثبت بدليل قاطع
ان الاخوين ليسا اخوة بدليل قاطع ايضا فاذا ثبت ما ادعاه عثمان من اجماعهم وجب تقدير نص
اجمعوا لاجله والا كان الاجماع خطأ **تنبيه** لو انزل الناسخ عليه صلى الله عليه واله وسلم
هل يثبت له حكم النسخ قبل تبليغه قال ابن الحاجب المختار انه لا يثبت له حكم اذ لو ثبت لادى
الى اجتماع وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول لاثم ثم لو عمل بالثاني قبل ان يبلغ عصا العامل
به اتفاقا وايضا يلزم ثبوت حكمه قبل تبليغ جبريل اليه صلى الله عليه واله وسلم والاتفاق على منعه
قلت وانما يجوز ممن جوز التكليف قبل امكان الفعل **تنبيه** اختلف الاصوليون
في صحة بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم اصله فالاكثر ان حكم الفرع لا يبقى لان العلة بنسخ حكمها
خرجت عن كونها معتبرة فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى **قلنا** يلزم من زوال
الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا حكمتم بانتفاء حكم الفرع
بالقياس على انتفاء حكم الاصل بغير علة **قلنا** بل حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته **مسئلة**
قال اصحابنا ولا يجوز ان يقلد الصحابي في ان الحكم منسوخ لانه كغيره من المجتهدين
وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي بل يجب ان يعمل بقوله في ذلك لانه لا يقوله عن رايه كما حكي
عن عبد الله بن مسعود في قولنا في التشهد التحيات لله انه كان مشروعا في الصلوة ثم نسخ بالتشهد
الذي سياتي ذكره في كتاب الاحكام قلنا التحقيق في هذه المسئلة انما تقبل روايته في التاريخ اما
حيث الناسخ والمنسوخ مظنونان او المنسوخ مظنون فقد كانا لا خلاف فيه واما حيث هما قطعيان
او المنسوخ ففيه خلاف وسياتي في المسئلة التي بعد هذه ولا يجب قبول مذهبه في كون الحكم
منسوخا لانه لابد ان يعرف من رواية يرويها عن غيره ممن يروي عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم
انه منسوخ او غيرها اي او غير الرواية نحو ان يقول هذا كان في سنة كذا والاخر في سنة كذا فيعلم
بذلك تاخر الناسخ **قلت** وقد ذكر ابن الحاجب ان الناسخ لا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون
عن اجتهاد **قلت يعني** كقول ابن مسعود اما من يقول قول الصحابي حجة كالخبر فلعله
يقول ان مذهبه كالرواية والله اعلم **مسئلة واعلم** ان طريقنا الى معرفة النسخ
لا تعدو وجوها نذكرها **وهي** اما نص صريح صادر منه صلى الله عليه واله وسلم
او صادر من الامة اي ممن يعتد به في الاجماع من الامة وسياتي تحقيق من يعتد به في الاجماع او النص
الصادر من الرسول والامة او العترة اما صريح وهو نحو ان يقول نسخ هذا بهذا او يقول هذا
ناسخ لهذا او يقول هذا منسوخ والناسخ له كذا [illegible] الناسخ والمنسوخ وقد يصح النص
على النسخ وان لم يذكر الناسخ نحو ان يقول هذا الحكم منسوخ ولا يذكر ناسخه ولا يصح نقيض ذلك
وهو النص على الناسخ دون المنسوخ لانه لا فايدة في كونه ناسخا ان لم يتعين المنسوخ الا انه يعلم
من ذلك انه غير منسوخ لانه قال ما نسخ حكم بحكم ثم نسخ ذكر الناسخ والله اعلم ويعرف النسخ

او صادر من العترة الطاهرة وهي عترة رسول الله صلعم اي من اهل [illegible]
في اجماعهم عند من جعله حجة [illegible]
اصل

وقد وجد نسخ الناسخ كما في قصة
البقرة وهي قوله تعالى ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة فان
كل صفة نسخت الا كونها ما قبلها
[illegible]

بالاخوين

نص من الرسول او من الامه او العتره ذلك النص غير صريح لكنه معنوي اي معناه النص على ان الحكم
قد نسخ وذلك نحو قوله صلى الله عليه واله وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثل ذلك
قوله صلى الله عليه واله وسلم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث ومثل قوله تعالى
الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا الاية قال ابو الحسين واما قوله تعالى اشفقتم ان تقدموا بين
يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوه فلا يدل على نسخ تقديم الصدقة على
مناجات الرسول لانه ليس في التوبه علينا ولا في الامر بالصلوه والزكوة ما يمنع من ذلك وانما يعلم النسخ من
قصد النبي صلى الله عليه واله وسلم فلما عرف من قصده جرى مجرى النص الصريح نعم وهذان
الطريقان يوجد بهما في نسخ القطعي والظني اتفاقا او يعرف الناسخ بقيام امارة تقتضي الظن بتعيين
الناسخ والمنسوخ وذلك نحو تعارض الخبرين من كل وجه ويعلم المتاخر منهما بنقل صحابي نحو ان يقول
هذا متاخر عن هذا او هذا ناسخ لهذا او قرينة اخرى غير نقل الصحابي وذلك كنسبة حكم المنسوخ الى
غزاة او حالة متقدمة ونقيضه يعلم انه كان في الغزاة او الحالة المتاخرة فيعلم انه الناسخ وانه
المتقدم المنسوخ ومن ثم قلنا فيعمل بذلك في المظنون اي نعمل بما غلب في ظننا لاجل تلك الامارة انه
الناسخ ونترك ما ظننا انه المنسوخ واما في المعلومين فلا نعمل بذلك لانه يودي الى ابطال حكم
القطعي بامر ظني بيان ذلك ان اي المتواترين حكمت بنسخه فقد اسقطت حكمه وحكمه كان
متيقنا ولم يسقط بامر متيقن لان سقوطه فرع على ثبوت تقدمه وتقدمه لم يتيقن بل غلب الظن
به فقد اسقط القطعي بالظن وهو قول المحصلين من اصحابنا وقال قاضي القضاه ويعمل به في المعلوم
ايضا كما يعمل به في المظنون حكاه ابو الحسين عنه قال ولو كان المنسوخ متواترا قال كما ان شهادة الشاهدين
لا يثبت بها الزنا والحد ويثبت الاحصان بشهادتهما وان كان الحد يتعلق بالاحصان قال ولا يمتنع ان يتعلق
الحكم بالشي ويتعلق بسبب من اسبابه قلت التحقيق ان القاضي يقول ان الحكم القطعي يجوز
ان يكون شرطه ظنيا ولكن هذا ضعيف عندي جدا في هذا الموضع خاصه لان في العمل بالظني ابطالا لحكم
قطعي والقطعي لا يبطل بالظن بيان ذلك ان الخبرين اذا كانا متواترين كان الحكم الثابت بكل واحد منهما
قطعيا بلا ريب فاذا عملت بالظني في ان احدهما منسوخ فقد ابطلت حكمه بالظن مع كونه قطعيا فلاجل
ذلك ومن ثم قلنا ان القول الاول اصح من القول الثاني كما حققناه الان

باب الاخبار اعلم ان فيه مسائل

ولنا بيان ماهية الخبر مسئله اعلم ان الخبر هو اللفظ المحكوم فيه بنسبة ما نقولنا
اللفظ يخرج الاشارة والكتابة التي تفيد فايدة الخبر فانها لا تسمى خبرا حقيقه قال ابو الحسين لان لفظ
الخبر اذا اطلق فقيل خبر فلان بكذا لم يسبق الى الفهم الا اللفظ دون الاشارة والكتابة وذلك
حد الطريق التي تعرف بها الحقيقه كما تقدم وقلنا المحكوم فيه بنسبة ما يخرج الامر والنهي فانهما
بحكم اصطلاحي وانما هما طلب فعل او ترك ويخرج سائر الانشاءات كالتمني والترجي والعرض والاستفهام

فان المتكلم بها لم يحكم بنسبة شي الى شي كذلك قولك ان شا الله عندي بعت او اشتريت او نحو ذلك كلفظ العقود
اذا اعقبت ووردت فان الاصح فيها انها غير داخلة في حد الخبر اذ لم يقصد بها الاخبار وانما يقصد
بها الانشا قلت يرد ذلك انه قد يحسن النطق بها وان لم يكن ثم مخاطب فانه يحسن ان تقول امراتي
كذا او قد اعتقت فلانا وان لم يكن ثم مخاطب بذلك والخبر لا يحسن من المخبر الا حيث ثم مخاطب يقصد افادته
ذلك الحكم ومن هذا الجنس افعال المدح والذم نحو نعم الرجل زيد وبئس الرجل زيد فانه انشا الا
كما هو مقرر في موضعه من علم العربيه وقد حققناه في كتاب المكلل بفرائد معاني المفصل وحد كثير
من المعتزله بانه اللفظ الذي يحتمل الصدق والكذب اذ يدخله التصديق والتكذيب واعترض
باعتراضات اولها انه يستلزم الدور لان الصدق هو الخبر المطابق لمقتضاه والكذب الخبر الغير المطابق
فاذا حد به الخبر بالصدق والصدق بالخبر كان دورا محضا وقد اجاب قاضي القضاه باجوبه لا طايل
تحت ايرادها ولما اعترضها ابو الحسين اختار العدول عنها وحده بانه كلام يفيد بنفسه نسبة وهذا
معنى ما ذكرناه واعترضه ابن الحاجب في ان لفظ الامر يفيد بنسبته قلت وهذا غير لازم لان الامر لا
يفيد الحكم بنسبة او الحد وانما يفيد طلب تحصيله المخاطب فافترقا واعلم ان الخبر انما
يصير خبرا بارادة المخبر نسبته الى من هو خبر عنه وقد قدمنا حكاية الخلاف في الخبر هل له
بكونه خبرا صفة زائدة على ذاته او لا صفة له وصححنا ان له بذلك مزية ثابتة بالفاعل وان المعتزله
في عادتهم القادرية وفي جعله على هذه الصفة المخصوصة المزيدية فله صفتان بالفاعل وهما
الوجود وكونه خبرا واوردنا من الامثله ما تحتمله المسئلة وبينا كم يحتاج الخبر من الارادات
وكم يحتاج الامر ولا حاجة الى اعادة ذكرها هاهنا لانه علم يتعلق بعلم الكلام وكلامنا متعلق بعلم
الاحكام فالذي يجب ان نعلمه هاهنا ان مصير الخبر خبرا انما كان بارادة المخبر كونه خبرا
عن كذا وهذا مما لا خلاف فيه بين من اثبت الصفة او لم يثبتها ولا يصح ان يكون خبرا لغيره
كما قالت البغداديه في الامر مسئله قال الجمهور من الاصوليين
وعلماء العربيه وعلماء المعاني والخبر هو اما صدق واما كذب ولا قسم ثالث عندهم والصدق
هو ما طابق مقتضاه كقولك زيد قايم مقتضاه حصول قيام زيد فاذا كان القيام حاصلا من زيد فقد
طابق الخبر ما اقتضاه وهو حصول القيام فكان صدقا والكذب ما خالفه نحو ان تقول قام زيد
ولم يقم لان مقتضاه حصول قيام زيد ولم يحصل فلم يطابق مقتضاه فكان كذبا ولو كان المخبر
بذلك جاهلا كون زيد لم يقم بل توهم انه قام فاخبر بقيامه فانه كذب وان لم يعلم المتكلم
بانه كاذب هذا قول الجمهور وقال الجاحظ بل الجاهل ليس بصادق ولا كاذب قلت
وقد اختلف اهل المعاني والبيان في ماهيه الصدق والكذب فقال الجمهور منهم ان الصدق
ما طابق الواقع وان خالف الاعتقاد والكذب ما خالف الواقع وان طابق الاعتقاد وهذه المقالة
قال الجمهور الاصوليين القول الثاني ان الصدق ما طابق الاعتقاد وان خالف الواقع والكذب هو ما
خالف الاعتقاد وان طابق الواقع وهذا هو قول جماعة من علماء المعاني القول الثالث للجاحظ

وخبره وهو ان الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد جميعا والكذب ما خالفهما جميعا فاما ما طابق احدهما دون
الآخر فلا يسمى صدقا ولا كذبا فاذا اخبر بان زيدا قائم وهو قائم فخبره صدق ونقيض ذلك الكذب وان
توهم انه قائم وانكشف انه غير قائم واخبر بانه قائم فليس بصدق ولا كذب وكذلك لو توهم انه غير قائم
واخبر بانه قائم ارادة للكذب وانكشف انه قائم فليس بصدق ولا كذب وان قد تعمد الكذب
هذا تحصيل مذاهب العلماء في ماهية الصدق والكذب وتتفرع عليها مسائل منها نقض الوضوء
ومنها لو حلف ليكذبن او ليصدقن ونحو ذلك ولكل من هذه المذاهب من هو لا حجة والصحيح
عندنا هو القول الاول ولنا عليه حجج الاولى ما نقله الثقات من قول عايشة رضي الله عنها فلان يكذب
ولا يعلم انه يكذب **وهي عربية اللسان** فثبت من لم يعلم انه كاذب كاذبا
وهذا نص على خلاف ما زعم الجاحظ الحجة الثانية انه يلزم ان نصف اليهود والنصارى
حيث وصفوا الرسول صلى الله عليه واله وسلم بانه كاذب بانهم غير كاذبين في ذلك الخبر والاجماع
منع من ذلك قال ابو الحسين يلزم الجاحظ على مذهبه ان الكفار معذورون حيث لم يعاندوا او
يكابروا قلت والحجة الثالثة قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون فثبت متبع الظن خارصا
والخارص هو الكاذب لا يقال انا لا نسلم ان الخارص في الاية هو متبع الظن المراد انهم يتبعون الظن تارة ويخرصون
تارة **سلمنا** ان الخارص هو متبع الظن فلا نسلم ان الخارص في اللغة هو الكاذب وانما هو متبع
الوهم ومتبع الوهم ليس بكاذب عند الجاحظ فلا حجة عليه في الاية لانا نقول اما قولك الخارص في الاية
ليس متبع الظن فليس بصحيح لانه تعالى قال اولا ان يتبعون الا الظن فنفى عنهم اتباع كل شيء الا الظن
فلو اثبت لهم بعد ذلك اتباع غيره كان الكلام متناقضا قطعا فلم يبق الا ان الخرص هو اتباع
الظن من غير شك فثبت ان الخارص هو متبع الظن اما قولك ان الخارص ليس بكاذب بل متبع للوهم فذلك
باطل لقوله تعالى في اول الاية وقالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين
من قبلهم فانه تعالى حكم عليهم بالكذب على قراءة من قرأ بتخفيف الذال من كذب ثم قال بعد ان حكم
عليهم بالكذب ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون فثبت بذلك ان المخبر عن ظن او وهم
اذا لم يطابق خبره الواقع كان كاذبا لان الله تعالى وصفهم بذلك وهذا واضح كما ترى فهذه **حجج القول
الاول** وهو الاصح واحتج اهل القول الثاني بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا
نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فسماهم كاذبين
لما خالف خبرهم اعتقادهم وان كان مطابقا للواقع وهذا نص في محل النزاع **قلنا** قد اجاب
المحققون بان المعنى لكاذبون في الشهادة لان الشهادة لا ينطق بها الا عن يقين وهم يعلمون
ان شهادتهم لا عن يقين كانهم قالوا نحن متيقنون وهم يعلمون انهم غير متيقنين وهذا هو الكذب
بلا نزاع فبطل ما احتجوا به واستقامت حجتنا واحتج الجاحظ بقوله تعالى حاكيا عن المشركين
افترى على الله كذبا ام به جنة كانهم زعموا ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم ان كان عاقلا
فهو كاذب لانه يعلم ان خبره كذب وان كان به جنة فليس بكاذب اذ لو كان المجنون يوصف بانه كاذب

كان في الاية تكرار محض مطرح في اللغة لانه حينئذ بمعنى اكذب ام كذب ومثل هذا لا يصح في كلام
عاقل فيلزم من ذلك ان خبر المجنون ليس بصدق ولا كذب **قلنا** وقد اجاب المحققون من اصحابنا
عن ذلك بان مرادهم في قولهم ام به جنة ام لم يفتر لانه مجنون لا يعقل الا ترى انه جعل جنونه والمفتري لا
يكون مفتريا الا ان يقصد فالمجنون يوصف بانه كاذب اذا لم يطابق خبره الواقع وان لم يعلم انه كاذب
ولا يسمى مفتريا لعدم علمه بانه كاذب وهذا جواب حسن واحتج ايضا بما روي عن عايشة انها
قالت ما كذب ولكنه وهم فنفت الكذب عن الواهم وهو المطلوب **قلنا** قد اجاب المحققون عن ذلك
بانها انما ارادت انه ما قصد الكذب بخبره ولكنه توهم انه صادق فاخبر بالخبر ولم يشعر انه كاذب
كانها قالت ما كذب متعمدا وانما كذب واهما وانما حملنا كلامها على ذلك لما قدمنا من حكايته عنها من
انها وصفت الواهم بانه كاذب حيث قالت فلان يكذب ولا يعلم انه يكذب فلا بد من الجمع بين كلاميها
لئلا يكذب احدهما وهذا التاويل يجمع بينهما صادقين كما ترى وتاويلنا هذا لا احتمال له فهذا التاويل بخلاف قولها
يكذب ولا يعلم انه يكذب فانه لا يحتمل خلاف ظاهره اصلا فهذا تحقيق الخلاف في هذه المسألة وما احتج
كل فريق قال ابو الحسين وابن الحاجب المسألة لفظية اي الخلاف فيها لفظي لا معنوي **قلت وفائدة
الخلاف ما قدمنا** فاذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الخبر على ثلاثة اضرب ضرب يعلم صدقه
قطعا اما ضرورة وهو الخبر المتواتر واستدلالا كخبر النبي صلى الله عليه واله وسلم الصادق وخبر
واحد عن جماعة في حضرتهم انهم شاهدوا فانطبقا في العادة او لم ينكروا خبره وضرب يعلم كذبه قطعا
وهو ما خالف ضرورة العقل كالاخبار بان السماء تحتنا او نحو ذلك او خالف الدليل لانه كالاخبار بانه تعالى
جسم او نحو ذلك ومن هذا الخبر عن امر يعلم من طريق العادة انه لو كان لكان مشهورا كالخبر بانه فرض علينا
صلوة سادسة او نحو ذلك وضرب يجوز فيه الصدق والكذب وهو ما عدا ذلك **مسألة و
الخبر ينقسم الى متواتر واحادي واختلف** في افادته العلم
فقال الاكثرون ان المتواتر يفيد العلم وقد وقع في ذلك خلاف السمنية فانهم زعموا ان المتواتر
لا يفيد العلم اصلا قال ابن الحاجب وهو بهت والحجة لنا عليهم ما مر من انا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية
والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار كما حققناه في اخبار الاعتقاد من علم اللطيف **واعلم**
ان للسمنية على ذلك شبها اشتاتا **الاولى** قالوا الخبر جنس واحد كالطعام الواحد فلا يصح ان يخالف
بعضه بعضا في افادة العلم وعدمها **قلنا** الضرورة فرقت قالوا الجملة مركبة من الواحد
فكما ان خبر الواحد لا يفيد العلم فكذلك خبر الجملة لانها مركبة منه فلا يصح اختلافهما **قلنا**
الضرورة فارقة فانا نجد العلم من خبر الجملة لا عن خبر الواحد والخبر ليس موجبا للعلم بل يوجده
الله تعالى بمجرى العادة فجاز اختلافهما كذلك قالوا يؤدي الى تناقض المعلومين اذ قد يتواتر الخبر
بامرين متواترين بخلافه **قلنا** لا نسلم التواتر بحسب قالوا يؤدي الى تصديق اليهود والنصارى
في قول موسى لا نبي بعدي لانهم نقلوه وهم عدد كثير **قلنا** لا نسلم تواتره بل احادي مكذوب
ولا نسلم انهم اعتقدوا تواتره جميعا بدليل اسلام كثير من احبارهم كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار

بضم السين وفتح الميم وهم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار المتواترة منسوبون الى بلدة في الهند يقال لها سومنات صح

وغيرهما ولو كان متواترا لاطلعوا عليه فلم يسلموا او نقلوا الينا واذن لما اوترت العنايه بان
محمدا مرسل الى العرب قالوا انا نجد الفرق بين الاعتقاد الحاصل عن الخبر وبين الحاصل عن المشاهده
فنجد الثاني اقوى ضروره **قلنا** العلوم الضروريه متفاوته في الجلا هو الظهور تفاوتا لا يخرج
غير الاجلا عن كونه ضروريا كما قد تكرر ذكره قالوا لو افاد العلم لشاركناكم لان الضروريات
يجب اشتراك العقلا فيها **قلنا** لا شك انكم عالمون بوجود مكه والمدينه وبعثة
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولا طريق لكم الا التواتر فانكاركم حصول العلم بالتواتر
مكابرة ومعاندة للحق قطعا وعلمنا كم عدد قليل يجوز على مثله التواطؤ على انكار العلم الضروري
او نقول ان هذا النوع من الضروريات يفتقر الى مراجعه النفس كما قدمنا في نظائره فاذا سبق
الى المراجع لنفسه اعتقاد جهل عن شبهة مانع هو والضروري وقد سبق اليكم فمنعنا فلم تجد
الضروره واذا اردنا ان نتكلم في التواتر المفيد للعلم قطعا فينبغي ان نتكلم اولا في معنى
التواتر لغه وعرفا ثم نذكر شروطه اما معنى التواتر في اللغه فهو ورود شي بعد شي
مع فتره بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي شيئا بعد شي مع فتره وهذا من
المصادرات التي لا ماضي لها مثل دع وذر فلا يقال وتر بتر من تواتر وموضع تحقيق ذلك
علم التصريف واما في عرف اللغه فالتواتر عبارة عن خبر جاعة يفيد بنفسه حصول العلم عند
خبرهم لاجله وشروطه اي شروط الخبر الذي يوصف بانه تواتر يجب انه لو اختل حرف
لم يكن تواترا اربعه **الاول** ان ينقله فئة كثيرة فما نقله الاربعه فليس بمتواتر قطعا
اذ الاربعه ليس بكثره **الشرط الثاني** ان يكون ذلك العدد لا يتواطى مثلهم على الكذب
في العاده لاجل احوالهم من كثرة وغيرها لا لمجرد كثرتهم فاما عدد لا يمكن منهم
التواطي الا انه ان عايشه لما رمت بالحوب فنبحتها كلابها فخرجها علي عليه السلام
فهمت بالرجوع لاجل خبر كان ذكره لها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فشهد لها عبد الله بن الزبير
في اربعين رجلا من خيار العسكر على الشهاده بان الموضع ليس الحوأب بالحا وانما هو بالجيم وهي
اول شهاده زور وقعت في الاسلام ولا شك ان الاربعين عدد كثير وان خبرهم تواتر
حيث لم يكونوا على حال يجوز في مثلها التواطي كما ذكرناه وذلك الحال نحو ان يكونوا من جهات
شتى ولم يجتمعوا قبل ادايه الخبر وقطعنا ان لا غرض لهم فيما اخبروا عنه يدعوهم الى الاخبار
بذلك مع كونهم جماعة لا يتعذر في العاده انه اتفق منهم الكذب من غير تواطي بل اتفق
اتفاقا فالغرض حاصل مع كل واحد منهم في تعمد الكذب واذا عرفت ان ذلك هو المقصود بالحال
التي لاجلها يقطع انهم لم يتواطوا على الكذب فيما اخبروا به فلا شك انه يجوز حصول
هذه الحال في العشر على حد حصولها في المايه بل في الستة والخمسة فيحصل هذه الحال
في عدد لا يقطع بقلته كالاربعه وجب حصول العلم بخبرهم وجوبا عقليا ذاتيا فهذا تحقيق
قول اصحابنا لا بد وان يعلم انه لا يتواطى مثلهم على الكذب فافهم هذه النكته فانها

تنبي عليها معرفة مسايل ستذكرها **الشرط الثالث** ان يكونوا في خبرهم يستندون
الى المشاهده او ما في حكمها نحو الاخبار عن البلدان والملوك والاصوات والمطعومات
والمشمومات واما لو لم يستند والى ذلك نحو ان يخبروا ان الله قادر وانه ليس بجسم او نحو ذلك
مما تعلق بالنظر فانه لم يحصل العلم بخبرهم قطعا **الشرط الرابع** يختص بعض التواتر وهو
حيث ينقل جماعة عن جماعة فمن حقهم ان يكونوا متساويين في الكثره او متقاربين يعني ان يكون
عدد الناقل كعدد المنقول عنه او مقاربا للعدد قال ابن الحاجب يتقاربون في الطرفين
والوسط **قلت ولا فرق عندي ان هذا غير معتبر بل الشروط**
المتقدمه كافيه وتحقيق ذلك انه لو نقل عشرة لا يتهيا منهم المواطاة على الكذب لحال
هم عليها ولا يقدر اتفاق الكذب منهم بغير مواطاة ونقلوا عن عشرين كذلك والعشرين
نقلوا عن مايه انهم شاهدوا الهلال اول الشهر كان ذلك تواترا لا محالة يوجب العلم قطعا لحصول
الحاله المقتضيه لذلك وهو علم السامع الضروري بان هولا المخبرين لا يتهيا منهم الكذب لتواطيها
ولا اتفاقا فاهل هولا وفي الله اعلم وقد اختلف في حد العدد المطبوع لحصول العلم بخبرهم فقال
الاصطخري حده عشرة وحجته على ذلك القياس على اهل بيعة العقبه وقيل بل باثني عشر
والقايل بذلك هو   وحجته انهم يكونون عدد نقبا بني اسرائيل الذين
بعثهم موسى عليه السلام وقال انه ليأتوا بخبر الارض المقدسة ومن فيها خبرا اذ غزوها
فلولا ان خبر هذا العدد يفيد العلم لما اقتصر عليه **قلنا** بل يجوز انه اقتصر لغير ذلك ولا وجه
للقطع بما ذكر وقال ابو الهذيل بل يحصل بعشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مايتين **قلت** ولعله بنى على اصله من انه انما يحصل بخبر جماعة معصومين فيهم حصول العلم
بخبرهم لا عصمتهم لا لاجل العدد وانما قدر هذا العدد لانه لا بد في التواتر من جماعة ولا جماعة
اولى من اخرى الا ما دل عليه دليل الشرعيه واقل عدد محمود في القران العشرون فكانوا
هم المعتبرين في جماعة التواتر واما العلم فلم يستفد عنده من مجرد العدد بل من العدد والعصمه
فهذا اقوى ما يمكن التمسك به في هذا الاعتبار والله اعلم ولا وجه لذلك اما العصمه فاعتبارها
باطل بما سياتي واما العشرون فما ذكره لا يوجب تعينه لذلك ولا مقتضي له وقيل بل باربعين
والقايل بذلك   ووجهه انه لما كان لا بد من جماعة يقطع بحصول العلم
بخبرهم ولا طريق للعقل الى تعيينها رجعنا الى الشرع ولم يعتبر الشرع جماعة في حكم الا الاربعين
في الجمعه والاربعه في شهاده الزنا والاربعه ليس بتواتر اتفاقا فتعين الاربعون **قلنا**
الاربعون وان عينت للجمعه فلا وجه لقياس جماعة التواتر عليها لجواز ان تكون جماعة
التواتر غير معينه كما نقوله وقيل بل بسبعين فصاعدا لما تقدم من انه لا بد من جماعة
ولم يعتبر الشرع في نقل الخبر الا السبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام ليؤدوا الخبر الى
قومه في صحه مناجاته حيث قال تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلم يختر هم

الا بحصول غير علم العلم قلنا ذلك غير متيقن بل يحتمل غير ذلك فلا وجه للقطع به فهذه الاقوال
كما ترى في تقدير الجماعة وعندنا انه لا حد معين للجماعة الا ما اوجب حصول العلم اي ما حصل عنده
العلم وهذا هو قول ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وابن الحاجب والاكثر قال ابن الحاجب لانا
نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدم ولا متوسط ويختلف باختلاف قرائن
التعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقائع واختلف الناس في هذا
العلم فقال اهل المذهب هو ضروري وهو قول اكثر المعتزلة كالشيخين والقاضي وغيرهما
وحكاه ابن الحاجب عن الجمهور وقالت البغدادية وابو الحسين والغزالي والجويني بل هو
نظري وتوقف الشريف المرتضى في كونه ضروريا ام نظريا لتعارض الادلة عنده والحجة لنا
على انه ضروري ما مر في اول الكتاب في باب الاعتقاد في علم اللطيف لكنا نعيد هنا طرفا من
ذلك فنقول لو كان نظريا لافتقر الى مقدمتين كسائر النظريات واذا لاختلف العقلاء في
العلم عنه والمعلوم ان جميع العقلاء الذين تواترت اليهم اخبار البلدان كمكة ومصر
وغيرهما لا يختلفون فيها بل يتفقون على القطع بها كما يتفقون على القطع بما يشاهدون
واحتج ابو الحسين واصحابه بانه يفتقر الى مقدمتين وهما تقدم العلم بان المخبر
عنه من المحسوسات وان المخبرين عدد لا حامل لهم على الكذب ولا يصح تواطؤهم عليه
ولا اتفاقه ومن كان كذلك امتنع وقوع الكذب في خبره فيعلم انه صدق وهذا محض الاستدلال
واجيب بالمنع من ذلك بل يكفي ان يعلم انه لا حامل لهم على الكذب ولا يشترط سبق
العلم بذلك ثم ان صورة الترتيب على المقدمتين ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان
ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة قلنا ولو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة وايضا
فانه لا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته كذلك قال ابو الحسين واقوى ما يذكره
الذاهبون الى انه ضروري ان احدنا يجد العلم الضروري بوجود الصين مع كونه لا يعلم
ان الذي اخبره كثرة قال وذلك باطل لانه يعلم انه قد اخبر به من لا داعي له الى الكذب فيستدل
بذلك قلت وهذه الدعوى منه غير صحيحة فانه يجد العلم بالبلدان من لا يخطر على
باله كون المخبرين له بها لهم داع الى الكذب ام لا داعي لهم ومن لا يخطر بالبال كيف يصح
ان يستدل به فبطل ما زعمه مسئلة قال الاكثر خبر الواحد لا يفيد
العلم ولا خبر الاربعة قال الاكثر ويجوز حصوله بالخمسة وقال ابو رشيد والمنصور بالله لا
يجوز حصوله بالخمسة كالاربعة اي بخبرهم وحكى ابن الحاجب تردد القاضي الباقلاني في
الخمسة وقطع بنقص الاربعة وقيل انما يجوز حصوله بعشرين والقائل بذلك هو ابو الهذيل
وقيل بثلثمائة لا دونها كعدد اهل بدر فاعتبروه للجواز هذا العدد واعلم
انها اختلفت الرواية في كتب المصنفين في اصول الفقه عن معتبري هذه الاعداد المذكورة
فاكثرهم رواتهم يعتبرونها في جواز حصول العلم لا في وجوبه فعلى هذه الرواية لا يجوزون

اراد بالمتقدم الذين شاهدوا المخبر عنه وبالمتاخر الذين سمع منهم الخبر لنا

حصوله في دونه كما لا يجوز في خبر الاربعة قلت وهذا عندي بعيد جدا
اعني ان يقول قائل انه اذا نقص واحد من ثلثمائة او من عشرين لم يجز حصول العلم به وروى
صاحب جمع الجوامع ان هؤلاء المعتبرين للعدد المخصوص انما يعتبرونه في القطع لحصول العلم عنده
فيقولون ان الجماعة متى بلغت تلك المقادير قطعنا بحصول العلم بخبرهم ولم نجز خلافه مع كمال
الشروط ومتى نقصت عن ذلك لم يقطع بل نجوز ان يحصل وان لا يحصل ولعمري ان هذه الرواية
هي الاولى الى الصواب لما ذكرنا انفا وقد جمعنا بين الروايتين وذكرنا في المسئلة السابقة
هذه الرواية وذكرنا في هذه المسئلة رواية الاكثر ابن الحاجب وغيره كالحاكم والصحيح عندنا
انه لا تحديد وانما حده حصول العلم وقد يختلف فتارة لا يحصل الا بخبر جماعة كثيرة وتارة
يحصل بدون ذلك العدد وقالت الظاهرية واحمد بن حنبل يجوز حصوله بخبر الواحد مطلقا
اي سواء اقترنت به قرينة ام لم تقترن وقد يروى مثل ذلك عن السيد المؤيد بالله عليه السلام
وقال النظام يجوز ان قارنته قرينة وبه قال ابن الحاجب حيث قال وقد يحصل العلم بخبر الواحد العدل
بانضمام القرائن التعريفية والحجة لنا عليهم انا لو جوزنا حصوله بالاربعة وجب القطع باطراده
بعد وقوعه فيستلزم نحو تحريم الحكم بشهادتهم مع كمالها للقطع بكذبهم حيث لم يفد خبرهم علما
والشرع موجب للعمل بها مطلقا فاقتضى منع تجويز حصول العلم بخبرهم ولو جوزنا حصوله
بخبر الواحد جوزنا ارتفاع التعارض مع كمال شروطه والتعارض اوجبه مطلقا وهذا ظاهر
كما ترى فبني ما ذكرنا في ابطال كون خبر الاربعة يفيد العلم في حال وابطال ذلك في خبر الواحد واما
دليل جواز حصوله بخبر الخمسة فهو انه لا مانع من ذلك حيث كانوا على حال يقطع لاجلها بانتفاء
الكذب في خبرهم لا عن تواطؤ ولا عن اتفاق نحو ان يأتي كل واحد منهم من السوق ويذهب في طريق
منفردا عن الخمسة ويعرف انه لا يحصل بينهم اتفاق في الطريق ولا في السوق فيخبر كل واحد منهم
انه وقع صائح في السوق يقول ان الصوم يوم كذا ويعلم انه لا غرض داع لهم الى الكذب فانه لا
يبعد حصول العلم الضروري عن خبرهم اذ لا مانع بخلاف الاربعة والواحد فقد بينا حصول
المانع فيهما لا يقال ان المانع في خبر الاربعة حاصل في خبر الخمسة وهو كون الشريعة اوجبت العمل
بشهادتهم على الاطلاق لانا نقول انما يطرد في الخمسة بطريق القياس على الاربعة والنص
انما ورد في الاربعة والممتنع انما هو ما صادم النص نفسه لا ما صادم القياس عليه واحتج
الظاهرية بان الضروري من فعل الله تعالى فكما يجوز ان يفعله عند خبر الجماعة فانه يجوز ان يفعله
عند خبر الواحد اذ لا مانع قلنا مسلم لكن اطلاق وجوب اللعان في كل حال دلنا على ان ذلك
لا يقع في حالة من الحالات ثم ان كلامهم يقتضي ان يجوز حصول العلم بخبر الواحد ولا يحصل بخبر الوفي
وذلك ممتنع قالوا لو لم يحصل بخبره العلم لما جاز التعبد به قلنا لا جامع بينهما فانه اذا جاز التعبد
بالظن كما في حسن التعبد بخبر الواحد ثم انه لو لم يحصل ثم انه لو حصل به العلم لكان عاديا فيلزم
اطراده وذكر بعض ذوي الحذاقة فصل المعلومين والمخطئة المخالف احتج النظام وابن الحاجب

وحو ... الذين ...

حصوله

بانه لو اخبر ملك بموت ولد له وقد علمنا انه مريض مشرف على الموت وسمعنا صراخا ورأينا جنازة
وانتهاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته **قلنا** ان سلمنا حصول العلم فليس لمجرد الخبر بل للقراين
واعترض هذا بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر **قلت** والاقرب عندي ان المعلوم في هذه الصورة
انما هو حصول موت شخص معظم فاما اخبار الواحد بان الميت فلان فلا ارى حصول اليقين بخبره بانه
فلان وانما يحصل الظن القوي الا ترى انه لو جاء اخر فقال بل الميت فلان لتعارض الخبران وقدح
علينا في الظن ولهجة ابي رشيد والمنصور بالله ان الخمسة لم ندونهم في جواز تواطيهم على
الكذب او اتفاقه منهم فلا وجه لتجويز حصول العلم بخبرهم كدونهم **قلنا** بل قد تشهد القراين
والاحوال بانهم لم يتواطؤا وانه لم يتفق من مثلهم من غير تواطي **مسئلة قال اكثر**
المعتزلة والباقلاني كل عدد حصل العلم بخبرهم وجب اطراده في مثله قدرا وصفة قال
ابن الحاجب يقول القاضي يعني الباقلاني وابي الحسين كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد
بغيرها الشخص اخر صحيح بشرط ان يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة وهذا يطابق مذهب
اليه اصحابنا لكنه استبعد تماثل السامعين من كل وجه وقال الشيخ ابو رشيد بل يجوز
ان يختلف في الخبر فيحصل بخبر عدد دون عدد لاجل فلتهم قال السيد ابو طالب ولنا فيه نظر
حكاه عنه الحاكم في شرح العيون بخلاف الطايفة العظيمة فلا بد من اطراده فيها اتفاقا **قلنا** لو لم
يطرد مطلقا لجوزنا ان لا يعلم بعض الناس وجود مكة ونحوها من الامصار مع كونه قد بلغه كما بلغنا
وتحقيق هذا الدليل انا قد قدمنا ان التواتر لا يحصل به العلم الا حيث كان المخبرون على حال يقطع
لاجلها بان الكذب لا يحصل منهم لا تواطيا ولا اتفاقا فاستوا كانوا فئة عظيمة او عددا دون ذلك فعلمنا
بذلك من حالهم ضروري اعتيادي لا استدلالي والضروري الاعتيادي من شانه اتفاق العقلاء فيه
بحيث لا يعلمه عاقل دون عاقل فاذا ثبتت هذه القاعدة لزم ما ذكرنا من وجوب اطراده فلا يفيد
علما لسامع دون سامع والا قطعنا بان المنكر لحصول العلم عنه غير عاقل او جاحد للضرورة ومن ثم
قلت ان هذا الدليل انما يصح بنا على اشتراطهم تيقن امتناع الكذب من كل عدد افاد الضرورة
لكثرة او قرينة حال احتج ابو رشيد بان القليل يجوز اختلاف العادة فيه وان افاد الضرورة
كما يختلف الحفظ عند الدرس وان كان ضروريا فان حفظ الكثير من الكلام تختلف العادة
فيه بخلاف حفظ الحرف الواحد فلا يختلف لاعتياد **قلنا** انا قد بينا ان العلم الحاصل
عن الخبر له شرط لا يقتضي اختلاف حال السامعين العقلاء فيه بخلاف الحفظ عند الدرس
فلم يشترط فيه شي من ذلك فافترقا **مسئلة ويجوز ان يحصل العلم**
التواتري بخبر الكفار والفساق كما يحصل بخبر المومنين وقال ابو الهذيل وغيره
لا بد من كون حصوله بجماعة معصومين **قلت** هكذا حكاه عنهما الحاكم وعندي ان
في ذكره نظرا لانه يستلزم ان هذين الرجلين لا يقطعان بوقوع علم عن تواتر اصلا بعد
نبينا صلى الله عليه وآله وسلم والمعصومين من الصحابة اذ لا معصوم بعدهم فيلزم

لا نعلم تواتر شي بعدهم وهذا مخالف للعقل والشرع فيتعجب ان يقول به مثل هذين الرجلين مع مكانهما
في العلم في العقليات والسمعيات ثم انا لو سلمنا ذلك فلا يخلو اما ان تمنع العصمة من وقوع الكذب او لا ان لم تمنع
فلا وجه لاشتراطها وان منعت فلا وجه لاشتراط جماعة معصوم واحد كاف وهذا واضح كما ترى
ينطوي في تصحيح هذه الرواية وقالت الامامية يكفي ان يكون المخبر عددا فيهم معصوم ولا
معصوم تعلم عصمته الا الامام عندهم **نعم** وهذا يوجب عليهم ان لا يصح تواتر بعد مضي المتقدم
الاحد عشر واستتار الثاني عشر عن الناس وفي هذا مدافعة الضرورة والدخول في السفسطة فانا الان
نعلم الوقايع والبلدان النائية كمكة ومصر ضرورة ولم نشاهد ولا اخبرنا معصوم فهذا القول ساقط
كما ترى **نعم** ومن العلماء من شرط ان لا يجمعهم نسب ولا بلد ولا دين ومنهم من شرط ان يكون فيهم
ذميون اهل ذلة يخافون من انكشاف الكذب والحجة لنا على هولا جميعا انا نجد العلم الضروري باخبار
الملوك والبلدان والنقلة غير ثقات ولا اشكال في هذا وسوا جوزناهم مومنين ام كفارا
ام فساقا لا نجد فارقا بينهما ان الكذب لا يصح منهم عادة ولا تواطيا ولا اتفاقا ثم انا نعلم من حال الروم
والحبش وغيرهم انهم يعلمون ما تنقله الطايفة العظيمة اليهم من الوقايع والبلدان **نعم** ولا اعلم
للخصوم في هذه المسئلة حجة سوى الاحتراز من تجويز التواطي على الكذب والتجويز يندفع بخبر ذلك
من القراين فيبطل ما زعموا **مسئلة** واذا اختلف التواتر في الوقايع فالمعلوم ما اتفقوا عليه
بتضمن او التزام كوقايع علي عليه السلام وكرم حاتم فانه لم يتواتر من جود حاتم او شجاعة علي نقل
بعض الناس انه اعطى كذا نقلا احاديا ونقل غيره ولبكا انه فعل مثل ذلك في غير ذلك الحال واولئك
الاشخاص وكذلك منقولات كثيرة احادية ومجموعها يستلزم كونه كان كريما فهذا هو الذي
اجمعوا عليه فكانهم جميعا نقلوا انه كان كريما وكذلك علي عليه السلام قبل لم يتواتر عنه الا قتل
في وقايع عدة ونقل بالاحاد انه قتل كذا وفي خبر اخر كذا وفي خبر ثالث كذا فلم يتواتر اي
الوقايع لكن مجموعها يتضمن شجاعته فكانهم جميعا نقلوا انه كان مقاتلا **قلت** ويسمى هذا التواتر
المعنوي لان الذي اجمعوا عليه معنى لا لفظا ولا شك انه يفيد العلم فانا نجد العلم الضروري بجود حاتم
وشجاعة علي عليه السلام عن هذا النقل فقط كما نجد في التواتر الحقيقي ولا احفظ خلافا فيمن
اثبت العلم التواتري في ان التواتر المعنوي كاللفظي في افادة العلم ولا شك انا نعلم جود حاتم
وشجاعة علي عليه السلام كما نعلم وجودهما ووجود مكة ومصر وغيرها وذلك واضح **مسئلة**
قال اكثر من الاصوليين العدلية وغيرهم
كابن الحاجب واذا اخبر واحد في حضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلموه
ولا حامل لهم على السكوت علم صدقه دلالة لا ضرورة والدليل على صدقه ان العادة جارية
بان الطايفة العظيمة لا تسكت عن تكذيب من اخبر عنها بما تعلم انه اختلقه وهي تعلم كذبه فان
ذلك يدل على ان خبره عنهم صدق وهذا عن منتسبي كبار الاستدلالات **مسئلة**
قال الجمهور **من علما الامة** و **يقطع انه** يجوز التعبد بخبر

الواحد اي يكلفنا الله العمل بمقتضى خبره ومنعه القاشاني وبعض اهل ماميه والتعبد به عقلا هكذا رواه الحاكم في العيون الا القاشاني فرعيه د هذا ايضا مشهور عن النظام ورواه ابن الحاجب عن ابي علي الجبائي لعله يعني قول ابي علي انه يعتبر في الروايه قدر الشهاده ففي الزنا اربعه وفيما عداه اثنان كما سنرويه عنه من بعد فلم يجز العمل بخبر الواحد الفرد واجاز العمل برواية الاثنين نصا عن خلاف من يقتديه فانهم انما يعتبرون ما تقيد العلم لا الظن

والحجه لنا ان وجوب دفع الضرر المظنون معلوم عقلا ضروره فانا نعلم ان من حضر اليه طعام واخبره من يغلب في ظنه صدقه ان فيه سما فانه يعلم ونحن نعلم انه اذا اقدم عليه مع غلبة ظنه انه مسموم استحق الذم قطعا وذلك هو معنى الوجوب ولا يمكن المخالف مدافعة ذلك ولو جوب العمل بالشهاده عند كمالها فانه يجب على الحاكم العمل بمقتضاها وهذا الوجه مركب من العقل والشرع وتحريره انا قد علمنا من دينه صلى الله عليه واله وسلم ان الحاكم اذا قامت له الشهاده المشروعه لزمه العمل بمقتضاها وعرفنا ان ذلك عن امر الله تعالى وهو عدل حكيم فلولا ان في العمل بالظن في بعض الاحوال مصلحه لما حسن منه ان يوجب ذلك فعلمنا بمجموع هذين الدليلين جواز التعبد به عقلا

مسئله

قال الجمهور من الاصوليين وخبر الواحد قد وقع التعبد به ثم اختلفوا فقال ابن سريج والقفال واحمد بن حنبل وابو عبد الله انما وقع التعبد به عقلا فقط كما ذكرنا فيمن قدم له طعام ثم اخبره من غلب في ظنه صدقه انه مسموم قال هولاء واما في السمعيات فلم يقع التعبد به فلا يعمل فيها الا بدليل قاطع والا رجعنا فيها الى العقل وقال الاكثر ممن جوز التعبد بالاحادي بل انما وقع التعبد به شرعا لا عقلا فان الصحابه عملت بخبر عبد الرحمن في المجوس وبغير ذلك ولم يوجبوا قبول خبر الواحد في غير الشرعيات وقال ابو الحسين البصري قد وقع عقلا وشرعا اما العقل فكما قدمنا في الطعام الذي اخبر بسمه واحد واما في الشرع فما سياتي من اجماع الصحابه وقيل لم يقع التعبد به وان كان جائزا وقوعه ثم اختلف هولاء فقيل منعه السمع وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله صلى الله عليه واله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك الى غير ذلك فان الايات الكريمه والخبر ونحوها منعا من العمل به وقيل لم يمنع السمع لكن لم يرد دليل سمعي على وجوب العمل به ونبا ولو رهن الحج فالمطلوب فيه العلم لا العمل والحجه لنا على وقوع التعبد به انا قد علمنا اجماع الصحابه على العمل به كخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس فانهم تحيروا في حكمهم حتى قال عمر ما ادري ما اصنع في امر المجوس وكره مسايلته عن ذلك حتى روى عبد الرحمن عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال سنوا بهم سنه اهل الكتاب غير اكلي ذبايحهم ولا ناكحي نسائهم وكذلك ايضا كتاب عمرو بن حزم في الديه فان عمر كان لا يسوي بين الاصابع في الديه كما سياتي تحقيقه وترك مذهبه في تفصيل بعض الاصابع على بعض في الديه لاجل كتاب عمرو بن حزم وكذلك عمل بكتاب عمرو بن حزم في الزكوه اعني زكوه المواشي وتفاصيلها وكذلك اختلفوا في الجنين فكان عمر يزعم ان لا شي اذا خرج ميتا

قلت

بالحا المهمله المفتوحه والميم الساكنه فلما حتى ورد خبر حمل بن مالك ابن الحنين في الغره سبعمائة ٤ روى خبره اطبقوا عليه وكذلك اختلفوا في توريث المراه من دية زوجها حتى روى الضحاك بن قيس خبره الذي رواه في توريث المراه من دية زوجها فعملوا عليه واطبقوا ونحو ذلك كثير كعملهم بخبر عبد الرحمن بن عوف في الطاعون وهو انه صلى الله عليه واله وسلم نهى من كان خارجا عن ذلك البلدان يدخله حتى يرتفع ونهى من كان داخلا ان يخرج فرارا منه واطبقوا وكذلك اختلافهم في الغسل من التقاء الختانين حتى رجعوا الى ازواج النبي صلى الله عليه واله وسلم فعملوا بقولهن ونظاير ذلك كثيره والوجه الثاني انه تواتر لنا اطباق التابعين وفقهاء الامصار على قبول الاخبار التي يرويها الاحاد والوجه الثالث انا عرفنا ذلك من فعله صلى الله عليه واله وسلم لبعثه السعاه والعمال الى الجهات النازحه ليردوا عنه ما كان عليهم في اموالهم والزمهم قبول اخبارهم وقد روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه كان يرجع الى اخبار الصحابه وكذلك عمر وكذلك علي عليه السلام وكان ربما حلف الراوي ويعمل عنه ما رواه وان سال من غير تحليف وعمل بحديث عمر والمقداد في حكم المذي وعملت الصحابه بخبر ابي بكر ان الانبيا يدفنون في المنزل الذي يموتون فيه حتى حفروا للرسول الله صلى الله عليه واله وسلم في منزل عايشه ورجعوا الى حديث رافع بن خديج وذكرنا هذه التفاصيل تاكيدا للبيان والا فقد تواتر لنا اجماعهم على قبول الاحاد فان قيل انما نقل في هذه الامور انهم عملوا بها وذلك لا يستلزم انهم انما عملوا بها لاجل هذه الاخبار بل هو الجائز انهم انما عملوا بذلك لدليل قاطع وافق هذه الاحاد به ومع هذا التجويز لا يصح الاستدلال بها على وجوب العمل بالاحاد قلنا قد نقل نقلا صحيحا انهم في الظاهر انما عملوا لاجلها بعد التحير فلو جوزنا ما ذكره السايل وسوغنا الاحاله على دليل مجهول ادى الى ابطال جميع الاسباب في الاحكام حتى يقال مثلها في القران والسنه المتواتره وحتى يقال ان الحاكم عند سماع البينه حكم لامر غيرها وهذا يودي الى جهالات كثيره لا يقال لعله وافق اجتهادهم لا انهم عملوا لاجله لانا نقول ان الذي نقل الينا انهم تحيروا ولم يودهم نظرهم الى شي حتى روى الحديث فعملوا به وزالت عنهم الحيره فلو جوزنا ان عملهم لغير ذلك ادى الى ما قدمنا من الجهالات وعدم الثقه بكل الاسباب والحكومات لا يقال اجمعوا على قبولها كما تنص ولو كان ثم نص لنقل الينا ولشاركناهم في معرفته لانا نقول ان قبول هذا المطعن يستلزم ان لا يستدل بالاجماع قط وانه غير حجه في نفسه سلمنا فلنقل مستندهم فعله صلى الله عليه واله وسلم حيث علموا قطعا انه كان يبعث السعاه والعمال والرسل ولا ينكر قبول الناس روايتهم عنه والعمل بما اخبروهم به من الاحكام وهذا واضح كما ترى لا يقال انهم كما نقل قبولهم للاحاد فقد نقل ردهم اياها كرد عمر خبر فاطمه بنت قيس ورد ابي بكر خبر عثمان ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قد كان اذن له في رد الحكم من مطرده ورد علي عليه السلام خبر سنان الاشجعي في بروع بنت واشق فعلم بطلت الروايه في ذلك قلنا قطعت لانا نقول لا نسلم ان نقل الرد كنقل القبول بل الذي نقل انه رد اخبارا يسيره قليله جدا ولم ترد لكونها احاديه بل للشك في رواتها ولهذا ردها بعضهم دون بعض فان خبر فاطمه قبله غير عمر وخبر سنان قبله

ضوابط ابو سنان
كما هو مذكور في الكتب

ابن مسعود بخلاف القبول فانهم اطبقوا على قبوله حتى لم يبق مخالف كما في خبر عبد
الرحمن في المجوس وخبر عمرو بن حزم وغيرهما فنتج من هذا ان نقل العمل لا يعارض نقل القبول من حيث ان
الرد لم يجمع عليه والقبول نقل الاجماع عليه فان قدرنا سلمنا فالمعلوم ان رد تلك الاخبار لم يكن لمجرد كونها
لم تتواتر وانما هو لشك في رواتها الا ترى ان عمر حين رد خبر فاطمة علل ذلك بانه لا يدري اصدقت
ام كذبت لانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وقال
علي عليه السلام في خبر سنان انا لا نقبل خبر رجل بوال على عقبيه فاقتضى ذلك انه استوى عند علي
وعمر طرفا التجويز في الراوي هل صدق او كذب ولو كان عدلا لترجح جانب صدقه ونحن لم نصحح
قبول خبر الواحد الا حيث صحت عدالته لترجح جنبة الصدق وبذلك فبطل ما ذكره السائل
واعلم ان قدماء المصنفين في هذا العلم قد سلكوا في الاستدلال على قبول خبر الواحد
طرقا فالشافعي اعتمد على اجماع الصحابة واجماع التابعين وانفاذ النبي صلى الله عليه واله وسلم
الرسل وحثه على تحمل الخبر وتبليغه اعتمد الشافعي هذه الادلة الاربعة في كتاب الرسالة واعتمدها
ايضا عيسى بن ابان في كتاب الحجة وزاد طرقا اخر بايات سنذكر شيا منها **قلت** اما
اجماع الصحابة فقد اوضحناه واما اجماع التابعين فقد ذكر الشافعي في الرسالة وابن ابان في الحجة
جماعة منهم عملوا باخبار الاحاد ورجعوا اليها في الاحكام علم ذلك من احوالهم ضرورة مع تفرقهم
في البلدان فمن اهل المدينة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وعلي بن الحسين ومحمد بن علي والقسم
بن محمد وغيرهم ومن اهل مكة عطا وطاوس ومجاهد ومن اهل اليمن وهب بن منبه وغيره ومن
اهل الشام مكحول وغيره ومن اهل الكوفة الاسود ومسروق وعلقمة والنخعي وغيرهم ومن اهل
البصرة الحسن وابن سيرين وغيرهما وذكر انه يشق ذكر اكثر من ان يحتاج الى ذكره وهولاء هم
كبار التابعين واليهم يرجع اسانيد المسلمين وذلك يقتضي اجماعهم على قبوله **نعم** وقد احتج
اصحابنا بوجوه غير ذلك منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فلولا ان قبول قولهم يجب لما حث على ذلك والطائفة اسم للثلاثة
فما عدا ومنها قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ومن غاب عنه فاجابته انما هي
بخبر الواحد ومنها قالوا الشريعة مؤبدة والرسالة مختومة والتواتر متعذر في كل حكم
فلا بد من طريق للعلماء يرجعون اليه كما لا بد للعوام من طريق وما ذلك الا خبر الواحد العدل
وغير ذلك من الحجج **قلت واقوى الطرق** ما قدمنا وما عداها فلا وانه ظني
وللمخالف شبه منها ما تقدم ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والايات الدالة على تحريم
العمل بالظن **والجواب ما قدمنا** من ان ذلك منصرف الى ما المطلوب فيه العلم من مسائل
اصول الدين ونحوها جمعا بين الادلة قالوا القول به يؤدي الى العمل بالمتضادات لو وقع التعارض
في الحادثات **قلنا** من صوب المجتهدين فهذا لا يمتنع عليه اذ مراد الله تعالى من كل
واحد منهم ما ادى اليه ظنه فاذا تعارض عليه الخبران ولم يعرف نسخ احدهما للاخر رجع

الى الترجيح فان اعوزه فعلى الخلاف في العمل على الاطراح او التخيير كما سياتي تحقيقه ولا يلزم
ما ذكروا قالوا الاصول الشرعية يجب ان تكون لها غاية تضبطها ليصح الاستنباط وحمل الفرع على
الاصل والتعبد بخبر الواحد يمنع من ذلك لجواز ان القايس على اصل يجوز ان يكون ذلك الاصل معارضا
باصل اخر لم يبلغه **قلنا** ان الاحاديث محصورة بالشرائط وان لم تكن محصورة بالعدد فانا
ان لم تستكمل شرائطه فليس بمعمول به وتجويز المعارض للاصل يمنعه بحث المجتهد حتى يظن فقده كما
تقدم فلا يلزم ما ذكروه قالوا الشارع بعث لتعريف مصالح لا يهتدي اليها العقل والاخبار الاحادية
يدخلها الغلط فيجوز في المصلحة انها مفسدة والحكم كذلك **قلنا** اذا قامت الدلالة القاطعة
على وجوب العمل بالاحادي قطعنا بان مراد الله من كل مجتهد ما اداه اليه ظنه وذلك يرفع هذا
التجويز اذ مصلحة كل واحد بحسب ما يناط به **مسئلة قال الاكثر ويقبل**
خبر العدل وجوبا وان لم يروه معه غيره وسواء كان في الحدود او في الاموال وقال ابو علي
الجبائي لا يقبل بل لا بد من عدلين فصاعدا وكل واحد يروي عن عدلين حتى ينتهي الى الرسول
صلى الله عليه واله وسلم فجعل الرواية في هذا الحكم كالشهادة فكما لا يقبل شهادة الواحد
ويعمل بها فكذلك روايته وروي عنه رواية اخرى وهي انه لا يقبل في اخبار الزنا دون اربعة
وفي الاموال يقبل اثنان كل ذلك قياسا على الشهادة والحجة لنا عليه انا قد علمنا اجماع الصحابة
على قبول خبر الواحد كما مر في المسئلة الاولى كخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس وخبر ابي بكر في دفن
الانبياء عليهم السلام حيث يموتون ونحو ذلك فانهم اطبقوا على قبول ذلك قولا او عملا او سكوت رضا
واحتج ابو علي بامور منها انه صلى الله عليه واله وسلم سها في صلوته فاخبره ذو اليدين
فلم يعمل به حتى سال ابا بكر وعمر ولم يقبل ابو بكر خبر المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم
اعطى الجدة السدس حتى اخبره معه ابو سعيد الخدري وجابر بن عبد الله وقال ابو بكر وعمر لعثمان
حين اخبرهما ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذن له في رد الحكم انما انت شاهد واحد ولم
يقبلا منه ونظائر ذلك كثيرة كخبر الاستيذان وغيره **قلنا** اما رده صلى الله عليه واله وسلم
لخبر ذي اليدين فلو دل على انه لا يقبل خبر الواحد لدل على انه لا يقبل خبر الاثنين
ايضا لانه صلى الله عليه واله وسلم لم يقتصر على سؤال ابي بكر وعمر بل سالهما
وغيرهما ثم انه اخبر عن امر مشاهد بحضرة جماعة شاهدون فلا يختص بمعرفته واحد دون
الباقين فلذلك سال الجماعة واما رد ابي بكر وعمر خبر عثمان فليس لاجل ذلك بل هو نوع من الاحتياط كما
يجوز للحاكم ان يحتاط مع الشاهدين بثالث ورابع وقد قيل في حديث عثمان في رد الحكم
انه ليس بشرع وانما هو امر خاص وقيل كان كلفا بقرابته فتوقفا فيه اي في خبره كما يتوقف الحاكم
في شهادة الوالد لولده واما خبر الاستيذان فقد ذكر عيسى بن ابان انه مما يعم به البلوى فلذلك
لم يعمل بخبر الواحد وهذا اصل للحنفية من بعد وقيل انما رده للتهمة والذي قيل انما هو عمر
ضربا من الاحتياط بدليل قوله لابي موسى رددت خبرك واردت ان لا يتتابع الناس في الرواية

عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين ذلك ان طريق قبول خبر الواحد الاجتهاد فلا يمنع اختلاف
اجتهاد القائلين به فيه ولا يمتنع ان يرده بعضهم لعلة ويجالفه غيره في ذلك فثبت ان تعلقه بذلك لا يصح
واما قياسه على الشهادة فلا وجه له لان الشرع فرق بينها وبين الرواية في اعتبار لفظها ومنع شهادة
العبد لسيده والاجير لمستاجره وغير ذلك فكذلك في العدد ثم ان هذا القياس مخالف لما حكاه العلماء
من اجماع الصحابة والتابعين على قبول خبر الواحد كما قدمنا تحقيقه وكل قياس يخالف الاجماع فهو فاسد

مسئلة وشروط صحة قبوله حسن العداله

والضبط ونفيا استلزام متعلقه الشهرة لو كان ونفي مصادم قاطع وسنفصلها اما العداله فقد
اختلف العلماء في تحديدها والاولى عندي ان يقال هي ملازمة التقوى والمروءة ومجانبة البدع
وذلك يحصل باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض المباح وسياتي تفصيل ذلك
في كتاب الشهادات ان شاء الله تعالى وقد اضطرب كلام العلماء في تعيين الكبائر والاصح ما عليه
اصحابنا ما قدمناه في كتاب العقائد وقد روي عن ابن عمر انها الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو
هريرة اكل الربا وعلي عليه السلام السرقة وشرب الخمر واراد بالصغائر ما يستصغره الفاعل مع
اعتقاد تحريمه كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لانا نقطع بان ذلك صغير والصغائر لا تتعين في الاصح كما قدمنا
واراد ببعض المباح اللعب بالحمام والاجتماع بالاراذل والحرف الدنية ممن لا يليق به ولا ضرورة وسيأتي
زيادة هذا التفصيل في كتاب الشهادات وقد تقدم شطر منه في كتاب العقائد وبقية
الشروط ياتي تفصيلها في مسائل سنذكرها **مسئلة قال** ابن الحاجب وغيره من الاصوليين
والفقهاء ويثبت الجرح والتعديل بواحد اي بخبر واحد عدل وجعلوا ذلك في الرواية لا في الشهادة
فيثبتوا الجرح والتعديل فيهما بواحد **قلت** وهذا ظاهر قول الهدوية وقال بعض المحققين
لا يثبت بخبر واحد فيهما اي لا في الرواية ولا في الشهادة الباقلاني لا يقبل خبر الواحد للجارح والمعدل
فيهما اي في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة **قلت** وهو الاصح اذ القصد الظن وهاهنا خبر
وهذا قول جماعة من الاصوليين وهو قول بعض من اهل البيت وهو الارجح عندنا والحجة لنا على ذلك
ان المعتبر الظن فقط اذ لا سبيل الى اليقين والظن بالجرح والعدالة يحصل بخبر العدل فوجب العمل
به قالوا عني الذين فرقوا في الرواية دون الشهادة ان التعديل شرط فلا يزيد على مشروطه
وقد قبل الواحد في الرواية فيجب ان يقبل الواحد في تعديله وجرحه بخلاف الشهادة فلم يقبل
فيها الا اثنان فوجب ان يعتبر في تعديلها اثنان اذ لا يزيد الشرط على المشروط كغيره من الشروط
قلنا انا اعتبر الشرع ظن الحاكم لعدالة الشهود او جرحهم ولا شك ان الظن يحصل
بالواحد كما لا شرط وجه لاعتبار الزيادة احتج المانعون من قبوله فيهما بان الجرح والتعديل
شهادة على المعدل والمجروح فاعتبر العدد **قلنا** لا نسلم انه شهادة بل خبر ولا
وجه للحكم عليهما بانها شهادة اذ لا دليل على ذلك وليس من اخبر عن غيره بكذا له حكم الشاهد

اذ المطلوب

اذ المطلوب هنا الظن في الواحد كاف **قلنا** بل قول الجارح الواحد احوط وهذا

فرع يتفرع على الجرح والتعديل بين فيه

كيفية تعديل المعدل وجرح الجارح وقد اختلف الناس في ذلك فقال الباقلاني ويكفي الاطلاق
فيهما اي في الجرح والتعديل فيكفي قول المخبر هذا عدل والجارح هذا مجروح وقال الشافعي
انما يكفي في التعديل فقط وقيل انما يكفي في الجرح فقط والقائل بذلك هم وقال الغزالي
والجويني ان كان عالما كفى الاطلاق فيهما اي في الجرح والتعديل والا فلا بد من التفصيل لا سيما
في الجرح ان الجاهل لا يؤمن ان يعتقد في شيء انه جرح وليس بجرح او يعتقد ان العدالة لا تسقط به
وهو يسقطها فاعتبر كون المطلق عالما بالاحكام الشرعية ليؤمن ما ذكرنا **قلت وهذا**
القول هو الاقرب الى الصواب عندي لما ذكره احتج الباقلاني ومن وافقه بان المعدل
والجارح ان شهد بغير بصيرة فليس بعدل فالموجب لرد كلامه حسب سقوط العداله لا الاطلاق
وان شهد ببصيرة فالمطلق كونه مجروحا وذلك بامر مختلف في كونه جارحا وليس بجرح على انه
جرح فاطلاقه حسبه تدليس المدلس في مثل ذلك لا يقبل ورد قوله **قلت** هذا معنى ما اورده
ابن الحاجب من احتجاج الباقلاني وظاهره يخالف قوله بانه يقبل الاطلاق في الجرح والتعديل مطلقا
ويقتضي انه انما يقبل الاطلاق فيها من عالم لا يخبر من غير بصيرة ولا يطلق في موضع مختلف فيه
اعني كونه جارحا وغير جارح فهو كقول الجويني انه لا يقبل الاطلاق الا من عالم وزاد عليه
باشتراط كون ذلك العالم ممن لا يطلق الا عن تحقيق لا يطلق مع التحقيق في موضع مختلف في
كونه جارحا هذا الذي يقضي به احتجاجه فتحصل من هذا انه لا يعدل ولا يجرح من غير بصيرة
ولا يدلس في موضع الخلاف وحينئذ قبول اطلاق العدل الذي هو على هذه الصفة في
الجرح والتعديل جميعا واعترض بانا لا نامن ان العالم يبني على اعتقاده بانه جرح وان كان
غيره يقول ليس بجرح او لا يعرف ان في ذلك خلافا ومع هذا الاحتمال لا يرتفع الشك بشهادته
احتج القائلون بانه لا يكفي فيهما بما اعترض به على الباقلاني وهو انا لا نامن العالم ان
يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف فلا يرتفع الشك في تعديله وجرحه **قلنا** اذا كان
عالما بوجوه الجرح والتعديل وان التدليس لا يجوز في مثل ذلك وهو عدل مرضي ارتفع
الشك لا محالة احتج الشافعي ومن وافقه بان الجرح يتعارف والتعديل فانه قد يكون
بامر مختلف فيه فقبول قول الجارح يؤدي الى تقليده في رد الخبر وذلك يؤدي الى بطلان
اجتهاد المجتهد فيما رواه المجروح فلا بد فيه من التفصيل بخلاف التعديل فلا خلاف
فيه يستلزم ذلك **قلنا** والتعديل ايضا قد يدخله الاختلاف فلا وجه للفرق احتج
القائلون بالعكس بان العداله يدخلها اللبس لكثرة التصنع والرياء والاعتراض
مما ينكره الناس فيحتاج الى التفصيل بخلاف الجرح **قلنا** وكذلك الجرح قد يدخله

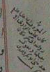
ثم قال في الفصول فصل واختلف في اشتراط العدد في التعديل
والجرح في الرواية والشهادة فقال الباقلاني يكفي
واحد فيهما وعند بعض
المحدثين لا يثبتان الا باثنين فيهما
والمختار وفاق الجمهور ثبوتهما
بواحد في الرواية لا في الشهادة
فيعتبر فيها اثنان

اللبس بكثرة الاختلاف في كثير من الوجوه التي يجرح بها فلا وجه للفرق **قلت** فصار
قول الجويني في هذه المسألة اعدل الاقوال كما ترى وهذا **فرع اخر يتفرع على
الجرح والتعديل** وهو اذا تعارض شهادتا الجرح والتعديل فقطعنا بان الجارح
اولى بان يعمل به فترد رواية المجروح وان كثر المعدل لهذا المجروح لم يؤثر الكثرة في قبول الرواية
وقيل بل يرجع الى الترجيح بين شهادتي الجارح والمعدل باي وجوه الترجيح التي
سنذكرها لان في ذلك حملا على السلامة **قلنا** بل يرجح الجارح اولى لان فيه جمعا
بينهما اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالاعتماد على الترجيح اتفاقا فلو جرح بقتل
معين ادعا انه تعمده وادعا المعدل انه حي بعد ذلك الفعل لم يكن الجارح هنا اولى
بل يرجع الى الترجيح بين الخبرين فان حصل مرجح عمل به والا تساقط الخبران ورجع
الى البراءة الاصلية **مسالة** قال ابن الحاجب وحكم الحاكم المشترط للعدالة
في الشهادة تعديل اتفاقا **قلت** يعني ان الحاكم اذا حكم بشهادة رجل وامراة وعلمنا
حكمه ساغ لنا عدالة المحكوم بشهادته فتقبل روايته عن غيره ونعمل بشهادته ولا نبحث
بعد ذلك عن عدالته الا ان يظهر منه بعد ذلك ما يوجب الجرح قال ابن الحاجب وعمل العالم
مثله **قلت** يعني ان العالم اذا روى له رجل وامراة حديثا فقبل روايتهما وعمل بمقتضى
ذلك الحديث ولم ينقله اليه غيرهما وعلمنا ان ذلك العالم لا يقبل الرواية الا من عدل
كان عمله بروايتهما تعديلا لهما كحكم الحاكم لان حكمه جار مجرى النطق بالتعديل
وذلك واضح كما ترى قال ابن الحاجب ورواية العدل تعديل في الاصح ان كانت عادته
انه لا يروي الا عن عدل **قلت** يعني اذا روى العدل حديثا واسنده الى رجل مجهول
العدالة وعرفنا من عادة ذلك الراوي انه لا يروي حديثا عن شخص الا اذا كان ذلك
الشخص عدلا فان روايته حينئذ عن الشخص المجهول العدالة جارية مجرى النطق بتعديله
استنادا الى عادته المعروفة **قلت** وهذا جيد وقيل لا تكون الرواية تعديلا الا لاحتمال
قلنا العادة تدفع الشك وتقوي الظن وقيل هي تعديل مطلقا وان لم يعرف
تلك العادة **قلنا** لا وجه لذلك الا عند من يقبل المجاهيل قال ابن الحاجب وليس من
الجرح ترك العمل بشهادة رجل او روايته لاحتمال معارض **قلت** يعني ان رجلا
لو شهد الى حاكم في حق فلم يحكم الحاكم بشهادته او روى حديثا فلم يعمل العالم بمقتضى ما
رواه لم يكن ذلك كالنطق من الحاكم ولا من العالم بانه مجروح فلا تقبل شهادته ولا روايته
بعد ذلك بل يصح قبولهما مع ظهور العدالة فيه وانما لم يجعل طرح العمل بروايته وشهادته
جرحا لاحتمال كون الحاكم لم يطرح شهادته لجرح علمه فيه ولا ظنه بل لمعارضة شهادة
اخرى لما شهد به فلم يترجح له ايهما ونحو ذلك وكذلك يحتمل في طرح العمل بروايته انه ليس
لجرح بل لمعارضة رواية اخرى او قياس اقوى قال ابن الحاجب ولا الحد في شهادة الزنا

لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها **قلت** يعني لو شهد رجل
على اخر بالزنى ولم يجد من يكمل شهادته فحده الحاكم حد القذف لم يكن حده موجبا لجرحه
فتقبل شهادته وروايته ما لم يظهر منه امر يجرح به سوى ذلك لاحتمال كونه صادقا فاقل
اما الحد لعدم النصاب فجرح عندي اذ هو ممنوع من اداء الشهادة مع عدم النصاب فهو
في حكم القاذف فيفسق ولا اظن احدا من اهل المذهب يخالف في ذلك اللهم الا ان يكون جاهلا للتحريم
اداء الشهادة حيث لم يكمل النصاب للشهادة فهو يحتمل سقوط حد القاذف اذ الحد يدرا
بالشبهات ويحتمل ان لا يسقط عنه وهذا هو الاقرب عندي لان في حد القاذف حقا لادمي فالظاهر
انه لا يسقط عدالته بذلك قال ابن الحاجب ولا جرح بمسائل الاجتهاد ونحوها يعني ما الحق
فيه مع واحد ولا يعلم ان خطاه فسق بل كعمل الصغيرة والكبيرة كالقول بتجويز الشفاعة للفساق
يوم القيمة وكالقول بان الامامة في قريش ولا تختص الفاطميين ونحو ذلك **قلت** وهذا
صحيح عندنا اعني كونه لا يقدح في عدالة الشاهد ولا الراوي قال ولا بالتدليس على
الاصح **قلت** يشير الى الخلاف في بعض اهل الحديث الذي يتسامح في التدليس قال وهو كقول
من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمعه ولم يسمعه بل منقول اليه يعني فهذا التدليس
لا يجرح فاعله قال ومثل وراء النهر يعني غير جيحان **قلت** اراد اذا قيل لك اين
فعلت ورايت النهر توهم انه خلف جيحان لان النهر اذا اطلق لم يسبق الى الفهم الا جيحان
وانت لم ترد ذلك بل اردت انه وراء نهر اخر لكن اردت ان توهم السامع لاطلاق النهر
انك اردت جيحان لغرض لك في توهمه وان كنت غير مريد له فهذا الايهام ليس بجرح لانه
ليس بكذب وقد قال صلى الله عليه واله وسلم ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وقد فعل
مثل ذلك صلى الله عليه وسلم مازحا وجادا اما الاول فكقوله صلى الله عليه واله وسلم لمن جاءت
اليه تطلبه ما يحملها في بعض غزواته لا احملك الا على ولد الناقة موهما لها انه اراد الفصيل
الصغير مازحا معها فقالت انه لا يطيقني يا رسول الله فقال لها ويلك هل البعير الا ولد
الناقة او كما قال واما جده فلانه في اكثر غزواته يعمل التورية وهي انه يظهر انه يريد
مكانا وهو عازم على غيره ونظائر ذلك كثيرة فلا وجه للجرح به **مسالة اختلف
الناس في قبول المرسل من الحديث وصورته ان يقول**
الراوي قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولم يسمعه منه بل نقله اليه غيره
او وسائط فقال اهل المذهب كابي طالب وقاضي القضاة وابي الحسين وغيرهم ومالك
والحنفية والاكثر ويقطع بان المرسل مقبول فيقبل مطلقا والقائل بذلك
اكثر اصحابنا كالقاضي وابي الحسين وغيرهما وقال عيسى بن ابان وابن الحاجب
انما يقبل من الصحابي او التابعي او امام نقل وقال ابو عبد الله البصري من قبل
سنده قبل ارساله وقال بعض اصحاب الحديث لا يقبل المرسل مطلقا وقال

الثاني يقبل الا ان يعضده ما يقويه من ظاهر كتاب او عمل صحابي يروى عنه او ارسال
تابعي كسعيد بن المسيب فروي فيه او اسنده غيره او ارسله وشيوخهما مختلفة يعني في الاسناد
والارسال وعرف انه لا يرسل الا عن عدل فصار في المسئلة اربعة اقوال اطلاقان وتفصيلان
الاطلاق الاول المذهب وهو قول الجمهور ان ارسال العدل مقبول مطلقا
الاطلاق الثاني لبعض المحدثين وهو انه لا يقبل مطلقا **والتفصيل الاول**
لابن ابان وابن الحاجب والتفصيل الثاني للشافعي كما ذكرنا والحجة لنا على صحة القول
الاول انا علمنا اجماع الصحابة على قبوله كالمسند وعرفنا ايضا انهم قد ارسلوا
ولم ينكر بل كانوا بين عامل به ومصوب ومنه قول البراء بن عازب ليس كلما نحدثكم به سمعته
من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الا انا لا نكذب يعني انه قد نقول قال رسول الله صللم
ولم يسمعه منه بل رواه له من يثق به فارسل وارسل ابن عباس رواية انما الربا في النسيئة
فلما سئل هل سمعته من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال لا بل رواه لي اسامة ولم
ينكر عليه ارساله فكان اجماعا على تصويبه ومن ذلك قول النخعي رحمه الله اعلموا اني سمعت
الحديث من واحد عن ابن مسعود **قلت حدثني** فلان عن ابن مسعود وان سمعته
من جماعة قلت قال ابن مسعود يعني انه يرسل حيث تقوى ظنه وروى ابن الحاجب الارسال عن
ابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري وغيرهم من التابعين **قلت** ومما يعضد ذلك
ان ابن عباس روى ان النبي صلى الله عليه واله وسلم لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة
ثم اخبر انه اخبره بذلك الفضل بن عباس ولم ينكر وكذلك خبر ابو هريرة ان النبي صلى الله
عليه واله وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فلما روجع فيه قال سمعته من الفضل بن عباس
ولم ينكر على ابي هريرة ارساله اولا وكذلك روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال
من شيع جنازة فله قيراط ومن قعد حتى تدفن فله قيراطان ثم قال بعد ذلك سمعته من ابي هريرة
ولم ينكر عليه ارساله اولا **نعم** وقد روي ان ابن عباس لم يسمع من الرسول صلى الله عليه واله
الا القليل مع كثرة روايته عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مرسلا وكان علي عليه السلام
اذا سمع خبرا وخالجه شك استحلف الراوي ولم يفصل بين المسند والمرسل قال عيسى بن ابان
والذي يصحح هذا انهم كما لم يردوا خبرا لانه خبر واحد كذلك لم يردوا خبرا لانه مرسل قال وعلى
هذا اجماع التابعين لم يرو عن احد الفرق بين المتصل والمرسل وهم بين مرسل ومصوب
فكان اجماعا فان **قلت فيلزم** على هذا ان يكون المخالف في قبول المرسل خارقا للاجماع
فيفسق وانتم لا تفسقونه **قلت** قد اجاب ابن الحاجب عن ذلك بان قال ان خرق الاجماع
المستند الى الظني لا يقدح يعني ان الاجماع اذا لم يعلم انعقاده ضرورة بتواتر او مشاهدة
لم يقدح في عدالة مخالفه وهذا الاجماع وان قطعنا بوقوعه فليس بتواتر بل باستدلال
ونظر في احوال السلف المحدثين المرسل نظرا فيما نقل عنهم انهم مجمعون على قبوله





نظرنا في الكتاب لا ضروري وذلك من الجهات التي قدمنا تجري مجرى التواتر المعنوي في افادته
العلم بانهم كانوا بين قابل له وبين ساكت مصوب غير منكر هذا مضمون جوابه وهو جواب جيد على ان
لنا في تفسيق المخالف للاجماع نظرا سيأتي ان شاء الله تعالى **احتج** المانع من قبوله على
الاطلاق بوجوه منها قالوا انا نعلم ان المحدث لو علم عين الراوي ولم يعلم صفته في الجرح له
لم يجز له قبول خبره فاولى واحرى في ان السامع للمرسل لا يقبله لانه لم يعرف عين راويه دع صفته
اعني الذي نقله للمرسل **قلنا** معرفة عين المرسل وصفته مغنية عن معرفة من قبله اذ عرفنا
انه لا ينقل الا عن عدل ولا يرسل الا ما صح له نقله قالوا قد يختلف الناظرون في كمال العدالة
فتثبت عند قوم ولا تثبت عند اخرين اما لاختلاف علمهم بحاله او رايهم في افعاله كان الشاهد
قد يعدله بعض الحكام دون بعض فكما لا يلزم من لم يعدله شخصا عدله غيره ان
يحكم بشهادته كذلك في الرواية فلانا من ان المرسل يعدل من لا نعدله نحن فيكون قبولنا
لخبره قبولا مع الشك في صحته وذلك لا يجوز باتفاق وفي ذلك ابطال قبول المرسل ويوضح ما ذكرنا
من اختلاف الاراء في التعديل ان عليا عليه السلام رد خبر ابي سنان الاشجعي وقبله ابن مسعود
وعمل به **قلت وهذا اقوى ما يوردونه** وقد اجاب قاضي
القضاة بجواب غير مقنع وهو انه يلزم السامع التفتيش عن حال المرسل في استعمال الرواية وما
الذي يقبله وما لا وهذا ضعيف جدا فانه الذي وقع فيه النزاع وقد اعترضه الحاكم بمثل هذا
وقال انما يلزمه التفحص عن المرسل فقط يعني في العدالة واجاب بجواب اخر وهو ان هذا الذي
اوردوه قياس يقتضي مخالفة الاجماع فلا يقبل **قلت** وهذا ايضا ضعيف لان للخصم ان
يعارض ذلك الاجماع باجماع اخر منعقد على ان قبول الخبر مع الشك في صحته لا يجوز وهم
قد الزمونا ذلك اذا قبلنا المرسل فيتعارض الاجماعان فيتساقطان فالاولى ان يجاب بجواب
اخر وهو ان يقال ان اختلاف المجتهدين في التعديل لا يوجب ما ذكروا لانا نعلم انهم متفقون على ان حقيقة
العدالة هي ملازمة التقوى والمروة جميعا وانما اختلافهم في بعض الافعال والتروك
هل يقدح في العدالة ام لا ونحن نقول ان اجمعوا في امر على انه يخرم العدالة لم يجز من المرسل
العدل ان يروي عن من عرف عدالته ولا يجوز انه لم يعلمه مع ايجاب البحث عليه فلا
من جانبه فلا يعترينا الشك في صحة حديثه وان كان ذلك الامر لم يجمعوا على انه جرح بل
اختلفوا في كونه جرحا ام لا فان ذلك لا يقدح في ارسال المرسل ولو جوزنا انه قبل مثل ذلك فان مسائل
الاجتهاد لا جرح فيها كما قدمنا بل في بعض المسائل التي الحق فيها مع واحد لا يكون الخطا فيها جرحا
فلا يقدح تجويزنا ان المرسل قبل ما هذا حاله في صحة قبول ارساله كما لا يمنعنا قبول رواية من
عرفنا انه يرتكب امرا لا يقطع بانه جارح وان قطعنا بخطائه لا يقال انا اذا جوزنا ان المرسل
قبل رواية من ليس بمقبول عندنا وان كان مقبولا عنده فقد قبلنا الحديث مع الشك
في صحته وذلك لا يجوز لانا نقول انا نمنع من خصوص هذه الصورة ونقول ان كان ذلك الامر

خارما لخفيه العداله بالاجماع فالعدل لا يفعله وان كان مختلفا فيه فان كان مذهب
المرسل له جوازه فنحن لا نجرحه به وان لم يكن مذهبه جوازه واقدم عليه عالما بتحريمه وهو مما لا
يتسامح بمثله فذلك يدل على انه جرح والعدل لا يفعله وان اقدم عليه جاهلا بتحريمه او كان
مما يتسامح بمثله فنحن لا نجرحه به ايضا فظهر لك ان هذه الصوره لا تشعر كما ذكرنا وانه لا يلزم ما
اوردوه من قبول خبر المرسل مع الشك في صحته قالوا لو قبل المرسل في حال من الحالات لقبل
في عصرنا **قلنا** واي مانع من قبوله في عصرنا مع كمال عداله المرسل وتحفظه عن قبول المجهول ومن
ماهيه العداله قالوا لو قبل المرسل لم يكن للاسناد فايده **قلنا** بل فايدته معرفه ايمه النقل وقوه
الظن بحسب ما يظهر له من عدلهم والاخذ بالاجماع لان المسند لا خلاف في قبوله ثم ان المرسل
انما يحتج بمثل المسند اذ لا بد من مراعاه ما يجري مجرى تعديل من لم يذكر وذلك لا ينضبط الا بضبط
الرجال ومعرفه احوالهم **احتج** عيسى بن ابان بان عصر الصحابي والتابعي وايمه النقل
يشكر فيه اذا ارسل انه لو سئل عن التعديل لجاز ان لا يعدل **قلنا** لا نسلم بل هم وغيرهم مع
كمال العداله والتحفظ سوا في ذلك احتج بان المعلوم من حال بعضهم انه يروي عن غير الثقه
قلنا اذا عرفنا ذلك من حاله لم يقبل ارساله قالوا قد ثبت في الشهاده على الشهاده انه لا يصح فيها
الارسال بل يجب على الفروع ان يعينوا الاصول ما تبارحوا والناقل عن الناقل في حكم الفرع في الشهاده
فيلزمه السند كما يلزم الفرع في الشهاده وهذا الاحتجاج ذكره الشافعي قال قاضي القضاه وهو
اقوى ما يحتج به وقد اجاب عنه ابو عبد الله بان القياس ان لا تقبل الشهاده على الشهاده وانما
جوزنا ذلك للضروره في حفظ الاموال والمعاملات اذ لا يمكن بقا الاصول ولهذا اعتبرنا في الشهاده
من الشرايط ما لم يعتبر في الاخبار الا ترى انا اعتبرنا لفظها وحسن الادا ومنعنا من [illegible]
والعبد لسيده بخلاف الاخبار فلم يعتبر فيها شي مما ذكرنا فقضى ان مبنى الشرع في باب الاخبار اسهل
من مبناه في باب الشهادات ثم ان ذلك لا يلزم الشافعي حيث قبل ارسال الصحابه والتابعين **قلت**
وهذا قوي وقد اعترض قول ابي عبد الله ان الشهاده على الشهاده خلاف القياس بل خصمه يقول انها
موافقه لقياس الاصول كالوكاله والوصايه وجميع الاستنابات **قلت** وقد فرق بين المرسل
والشهاده على الشهاده بان الحاكم انما يحكم بشهاده شهود الاصل فلهذا وجب ذكر الوسايط وهذا فرق
ضعيف لان للمخالف ان يقول وكذلك الحكم بلزوم العباده في المرسل انما يستند الى اصل الخبر فيلزمكم
وجوب ذكر الوسايط كالشهاده وقد فرق بعضهم بفرق اخر وهو ان الفروع في الشهاده وكلا للاصول
بدليل انهم لا يجوز ان يشهدوا على شهادتهم الا اذا حملوهم كما لا يجوز للوكيل التصرف الا بعد ان
يوكله الاصل فلاجل ذلك وجب ذكر الوسايط للاضافه اليهم بخلاف الاخبار فان لمن سمعها ان ينقلها
وان لم يحمله الراوي نقلها فوجب الفرق بينهما **قلت** وهذا قريب من الاول وان كان الاعتماد على ما
اخترناه من كلام ابي عبد الله **تنبيه اعلم** ان في كلام ابي الحسين وابن الحاجب ما يوهم
ان المراسيل في عصرنا لا تقبل بالاتفاق لان الخصم لما قال لو وجب العمل على المراسيل لزمنا

في عصرنا

في عصرنا هذا ان نعول على قول انسان قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كذا وكذا وان لم
يذكر الرواه فاجاب ابو الحسين بان ذلك الخبر ان كان معروفا في جمله الاحاديث فقد عرفت رواته وان
لم يكن معروفا لم يقبل لا لانه مرسل بل لان الاحاديث قد انضبطت وجمعت فما لا يعرفه اهل الحديث منها
في وقتنا فهو كذب قال فان كان العصر الذي ارسل الراوي فيه عصرا لم تنضبط فيه السنن لم يقبل هكذا
لفظه وفيه تصريح بان المرسل لا يقبل في عصرنا الا اذا عرف مع ذلك انه معروف عند اهل الحديث
واما ابن الحاجب فقال انما لم يقبل في عصرنا للغلبه الخلاف فيه ثم قال اما ان كان من ايمه النقل لا ريبه
قلت وكلا الكلامين غير سديد فان الموجب لقبول
المرسل في كل وقت هو معرفه عدالته وتحفظه عما فيه ريبه من جهه المنقول او من جهه الناقل
فان ذلك يقتضي ظن صحه ما رواه في اي وقت رواه فيجب قبوله لكن اذا ظهر ذلك وانكره اهل الحديث كانه
قالوا الذي نعرف فيما قد حفظ وضبط من السنه فترك العمل به اولى حتى يظهر ما خالف المرسل ويعرف مسنده
وان لم يكن باقيا فالاولى ترك العمل به لئلا يخالف اجماع عصره ولا يلزم سامع العدل المتحفظ ان يبحث
عن كون ذلك الحديث معروفا في المسند او لا بل يحمل الراوي على السلامه حتى يظهر ما يمنع هذا
هو الاقرب عندي في هذه المسله **تنبيه اعلم** انه لا بد من القطع على انه قد كذب
على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم او سيكذب عليه لانه قد ورد في الخبر عنه صلى الله عليه
انه قال سيكذب علي فهذا الخبر ان كان كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فهو صلى الله
عليه واله لا يجوز الخلف في خبره فيقطع بانه قد كذب عليه او سيكذب وقد ذكر ذلك ابو الحسين
والفخر الرازي وغيرهما وهذا **فرع** على هذه المسله وهو ان من قبل المرسل قبل المدلس اذ هو
نوع من الارسال وهو حذف الراوي بعض الوسايط واسناد الحديث الى من فوقه نحو ان يحدث
عكرمه عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه واله فيحذف عكرمه ويقول حدث ابن عباس
عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ونحو ذلك فان هذا مقبول عندنا كما قبل المرسل اذ ليس اكثر
من حذف بعض الوسايط ومنهم من لم يقبله لما فيه من ايهام الاتصال وليس بمتصل وقد شدد اصحاب
الحديث في رد خبره حتى قال شعبه لان ازني احب الي من ان ادلس ثم اختلفوا فمنهم من قال يقبل
اذا قال سمعت فقط اذ لا يحتمل التدليس وقال لا يقبل اذا قال سمعت عن فلان او حدثني فيزول بذلك
شبهه التدليس ولا يقبل اذا قال عن فلان يعني من غير سمعت او اخبرني فلان ومنهم من لم يقبل
حديثه اصلا قال ابن الحاجب والمنقطع ان يكون بينهما رجل يعني بين راوي الحديث ومن نقله عنه
نحو ان يقول قال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والراوي له عكرمه عن ابن
عباس قال ابن الحاجب وفيه نظر يعني في قبول المقطوع **قلت وهو نوع تدليس** الاسناد
نوع ارسال فالاولى قبوله ولا اثر لما يتوهم لاحتمال انه حذف الواسطه لقوه صحه النقل
عمن قبله وقد روي التدليس عن الاعمش وسليمان التيمي وسفيان الثوري وسفيان بن عيينه
وطبقتهم رواه الحاكم وهولاء من كبار التابعين وصلحايهم وعلمايهم والموسوي فالكلام فيه

مسئله قال الاكثر من اصحابنا كالقاضي وابي القسم
وابي رشيد والاشعريه والفقها وسبل فاسق التاويل وكافره كالباغي والمجبر والمشبه وفي المسئله
اطلاقات وتفصيل الاطلاق الاول انه يقبل روايته وفتواه وهذا قول الجمهور من ائمتنا
اصحابنا وانما اختاروا ذلك لقبول الصحابه رواية بعضهم عن بعض مع قيام الفتنه الثايره فيما
بينهم والقطع من احد الطائفتين بفسق الاخرى بالبغي عليها فانها لم ينفصل حال كثير اخلافهم واستحلال
كل واحد منهم لدم الاخر ان احدا منهم رد شهادة الاخر او طرح روايته الا ترى ان عليا عليه السلام
لم ينقل عنه في طلحه والزبير وعائشه حال حربه معهم عليه انه رد رواية نقلت عنهم او شهادة
اداوها ولا نقل عنه ولا عن من بعده انه رد شيئا مما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص مع كونه
في حيل معويه لعنه الله وكذلك كان ابو هريره كثيرا ما يأتي معويه ولم يبال ببغيه ولم يقدح في روايته
لاجل ذلك بل المشهور كان يعتبره ونظاير ذلك كثيره تجري مجرى الاجماع والوجه الثاني ان فسق
التاويل لا يمنع من حصول الظن بصدق خبرهم فيجب قبوله لحصول الظن بصدقه اذ من يعتقد الكذب
كفرا كالخوارج فان الظن بصدقه يكون اقوى لانا نعلم من حال من يؤمن بالله والثواب والعقاب
انه يكون تحرزه من الكفر اعظم من تحرزه مما دونه من المعاصي وان من يعتقد الكذب كفرا اعظم تحرزا ممن يرى
انه معصيه لا تبلغ الكفر فاذا كان الظن بصدق الخارجي والمجبر مساويا للظن بصدق العدلي
والمطلوب انما هو الظن لا العلم فلا وجه لرد احد الخبرين دون الاخر لاستوايهما في تحصيل الظن وهذا
واضح كما ترى وهذا يوجب قبول خبر المجبر والمشبه والخارجي الذين يعرف منهم التحرز عن محظورات
دينهم الا الخطابيه من الخوارج فانها لا تقبل روايتهم لتحليلهم ان يشهد بعضهم لبعض بحق لانا لا نامن
من ان يكون روايتهم من ذلك **قلت** وهذا القول بعض قول ابن الحاجب ان المبتدع بما يتضمن التكفير
كالكافر عند المكفر فان اهل هذا القول يكفرون المتأول ولا يجعلونه ككافر التصريح في
رد روايته وشهادته ولهذا قال ابو القسم البلخي ان الكافر والفاسق يقبل فتواهما كالخبر
الذي يرويانه لان خطاهما لا يمنع من صحة استنباطهما للحكم عن دليله وتحرزهما عن الخطا لانه
تحرز عن الكذب وهذا مما يخرج عموم كلام ابن الحاجب ان المبتدع في ذلك كالكافر عند المكفر لان
ابا القسم ممن يكفرهم وقد قال بصحة فتواهم وروايتهم لكن هو وان كفرهم فهو يجري عليهم
احكام المسلمين في المعاملات واحكام الكفار في العقاب فليس بغريب ما قاله وانما الغريب قول
القاضي وابي رشيد مع اجرايهما عليهم احكام كفار التصريح فيما عدا الرواية والوجه في ذلك قوي
كما حققناه انفا وقال ابو علي وابو هاشم لا تقبل بهما اي فتواهما ولا روايتهما كما في كفار التصريح
قال قاضي القضاه ومذهبهما اقيس ومذهب الفقها اقرب الى الانس قال القاضي بل انما يصح ان يقبل
خبره لا فتواه فصار في المسئله اطلاقات وتفصيل ابو القسم بقبولها والشيخان لا يقبلان
القاضي يقبل الخبر لا الفتوى ولكل فريق منهم حجه اما من قال بقبولها فقد تقدمت حجته
في قبول الروايه واما الفتوى فحجته ايضا ما قدمنا من ان استنباط الحكم الشرعي عن

دليل

دليل ابلغه كفر التاويل ولا فسقه ولا يتوهم فيه انه لم يوف الاجتهاد حقه لما حققنا انفا من
انا المعلوم من حالهم انهم يتوقون محظورات دينهم ومن المحظور العظيم التساهل في الفتوى وعدم
التحري عن الخطا فيها فيتوقون بفتواهم كما يتوقون بفتوى المؤمنين واما حجة الشيخين على منع قبولها
فهو ان قبولها نوع من الركون اليهم وقد قال تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ولا
شك ان من معصيته كبيرة فهو ظالم **قلنا** لا نسلم ان ذلك ركون اليهم كما لا نقول لمن سأل ذميا او حربيا
عن ديانته او عن الطريق الى مكان كذا او [illegible] الطريق خائف او من اخبره بعمل بخبره لظن صدقه انه قد ركن وما
بالاجماع كذلك من عمل بخبر كافر التاويل وفاسقه مع قوة ظنه بصدقه لما قدمناه سلمنا كونه ركونا على
[illegible] الصحابه مخصص لعموم النهي فانا قد بينا انهم قبلوا ذلك مع الفتنه الثايره الموجبه لفسق
احد الطائفتين وكفى بالاجماع مخصصا قالوا الوجه ذلك لا يحصل ظن صدقه فلم يصح قبوله ككافر التصريح وفاسقه
حيث علي في الظن صدقه وذلك لعدم الاجماع [illegible] حكمه حكمه **قلنا** لا نسلم حصول
الظن بصدق كافر التصريح والفاسق الا لقرينه [illegible] كون ما اخبر به على ما اخبر انا نعتقد جرأته على
الكذب فلا نظن صدقه فيما اخبر الا [illegible] فاذا غلب في ظننا لقرينة ان خبره على ما ذكره فانما
استند ظننا الى القرينة لا الى خبره فلا تأثير له في حصول الظن بخلاف فاسق التأويل وكافره فانا نعلم انهم يدينون بالتحرز من الكذب
كما يدين المؤمنون المخلص فيحصل ظن صدقه من الطريق الذي يحصل منه ظن صدق المؤمن المخلص وهو
التحرز من الكذب فوجب قبوله لاستوايهما في ذلك **فان قلت** فيلزم على هذا قبول رواية
اليهود والنصارى لانهم يدينون بالتحرز من الكذب لانه عندهم معصيه يوجب استحقاق العقاب فهم
في التحرز منه كالمسلمين **قلت** لعمري ان ذلك كان يلزم لكن النصوص الواردة قد اثبتت انهم اهل
جراه على الكذب والتحريف وكتمان الحق والتعصب لدينهم ولم يخص منهم الا من امن بالله ورسوله فاورثنا
الشك في روايتهم النظر الى قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم
تعلمون وكفى بهذه الايه وامثالها في وجوب رد رواياتهم الذي مستندها سوء اخبارهم ومثلها قوله
تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه ومثلها ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وهذه فيهم ونظاير
ذلك اكثر من ان يحصى فاخبار الله بجرأتهم على التحريف منع من قبول رواياتهم وان كانوا يدينون بتحريم
الكذب وهذا واضح كما ترى قالوا لو جاز قبول رواية من اعتقد كفر الصحابه لجاز قبول رواية من سبهم
لان اعتقاد كفرهم اغلظ في القبح من سبهم وقد اتفقنا على رد رواية من سبهم فوجب مثله فيمن اعتقد
فسقهم **قلت** واجاب الحاكم بتفرقة بين السب والاعتقاد غير واضحه والاقرب عندي ان يقال
ان سبهم من يعتقد كفرهم فذلك لا يوجب رد روايته اذ السب ليس بابلغ من القتل وقد قبل الصحابه
رواية بعضهم عن بعض مع استباحة دما بعضهم وان سبهم من لا يرى كفرهم ولا فسقهم فجرح لجرأته
على الجراة في الدين **واحتج** القاضي على الفرق بين الروايه والفتوى بان الروايه لا
تفتقر الى نظر واجتهاد بخلاف الفتوى فانها تفتقر الى نظر صحيح ومقدمات وقد علمنا فساد انظارهم
في العقليات وانهم لم يهتدوا الى الصواب فلا نامن من انظارهم المتعلقه بالشرعيات ان يكون كانظارهم

في العمليات في الفساد فاوجب ذلك الشك في صحة فتاويهم توجب ردها **قلت ولعمري**
ان هذه شبهة رائقة لكن اذا كملت لهم آلة الاجتهاد على حد كمالها في اهل العدل ولم يكن الحادثة مما يتعلق
بالعمليات ونزع عنها وعرفنا تحفظهم من الخطا في الفتوى واحترازهم فلا موجب للشك في صحة فتاويهم
بعد ذلك كما في فتاوي اهل الحق ولا وجه لقياس فتواهم على معتقداتهم في العقليات لان بين الحالين
فرقا ظاهرا فان العمليات لا يرجع فيها الا الى اصول قد ضبطت وقررت لا يجوز للناظر تعديها بل
غاية الاستدلال العقلي الا ينتهي الى الضرورة او ما في حكم الضرورة من الحاق التفصيل بالجملة بخلاف
الاجتهاد فان له قانونا مضبوطا وآلات متسقة من استعملها في قانونها المضبوط ولم يتخرم في
حقه شيء من آلته وصل الى ما يطلبه من الحكم في تلك الحادثة لا محالة موحدا كان او ملحدا فاذا
عرفنا منه كمال تلك الآلات واجراها في مجاريها الوضعية وانه يخاف العقاب من التسامح في
توفيه الاجتهاد حقه فالطريق الذي اوصلنا الى صحة فتوى الموحد العدلي قد اوصلنا بعينه
الى صحة فتوى الجبري والخارجي من غير شك ولا تردد لكن الاولى اجتناب تقليدهم لما فيه من
التعظيم لهم وللايناس والتقليد نوع من الركون بخلاف الرواية كما قدمنا فانها ليس ركونا فهذا
ما احتج به كل فريق وما يجاب به على المخالف **تنبيه** قال ابن الحاجب وحكم كفار التاويل
عند من لم يكفرهم حكم المبتدع ببدعة واضحة **قلت** وفي هذا نظر لان ابا الحسين والمؤيد
بالله ومن وافقهما في منع تكفير المجبرة وتفسيقهم يقبلون روايتهم وشهادتهم بخلاف المبتدع بما يتضمن
الفسق فانهم لا يقبلون روايتهم وان لم يكفروهم لان المرتكب لبدعة واضحة مجروح في الرواية والشهادة
واذا كان الجرح مع بعض المباحات فالبدع الواضحة اولى واحق قال ابن الحاجب وما لم يتضمن
الكفر من البدع ان كان الخطا فيه واضحا كفسق الخوارج ونحوهم ومذهب الرافضة في تكفير
الصحابة فالرد به قوم وقبله قوم واحتج الذين ردوه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا وهذا فاسق فوجب ان لا يقبل واحتج الذين قبلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وظاهرهم التحرز من الكذب فوجب الحكم بالرواية قال ابن
الحاجب والآية اولى من الخبر لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا الخبر
مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما اتفاقا **قلت** يعني انه اذا غلب في ظننا صدق الكافر
والفاسق فيما اخبرا به جاز لنا العمل بخبره اتفاقا فلم نعمل بالظاهر هنا لان من ظاهر الكفر والفسق
لا تقبل روايته وها هنا قد قبلت فكان مخصصا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم
بالظاهر فظهر من هذا ان ابن الحاجب ممن يرجح رد رواية كفار التاويل وفساقه وقد قدمنا
من الاجوبة عما ذكره ما فيه كفاية من انا وان غلب في ظننا صدق الكافر فلم نقبله لمجرد خبره بل
لامارة اخرى خارجة عنه **قلت** وفيما حكاه ابن الحاجب اضطراب من وجوه الاول
انه قال الحكم كفار التاويل في قبول الرواية حكم كفار التصريح عند المكفر له وهذا ليس على اطلاقه
فان اكثر المكفرين يقبلون روايتهم كما حكيناه آنفا الوجه الثاني انه قال ان من لم يكفرهم حكمهم عنده

حكم المبتدع ببدعة واضحة كالخوارج وذكر ما يقتضي انه يفسقهم لان الخوارج فساق عنده وهذا
ليس على اطلاقه فان ابا الحسين والمؤيد بالله وغيرهما ممن لم يكفر المجبرة لم يحكموا بفسقهم بل جعلوه خطا محتملا
الوجه الثالث انه قطع بمنع قبول روايتهم اعني كفار التاويل لعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا وهذا ليس من الفاظ العموم لان النكرة لا تفيد العموم الا حيث وردت في النفي كما قد
قدمنا والصحيح في المسئلة ما حققناه واتقنا الدلالة عليه وبالله التوفيق **مسئلة قال الاكثر**
من الاصوليين العدلية والاشعرية ولا يجوز ان يقبل خبر مسلم مجهول العدالة
الا ان يعرف حاله في عدالته وقالت الحنفية بل يجب ان يقبل وحكاه الحاكم عن الشافعي رحمه الله وكذا الفقيه
الرازي في المحصول عن الشافعي انه لا يقبل **قلت** وهذه الحكاية هي الاظهر والله اعلم ومنهم من قال
تعتبر معرفة عدالته على سبيل الجملة لا التفصيل خلاف الشاهد والصحيح عندنا ما عليه الاكثر
ومن ثم قلنا المجهول لا يؤمن فسقه فلا يظن صدقه وحصول الظن معتبر اي مشروط في جواز
العمل به فاذا لم يظن صدقه لم يجز العمل به ولان الفسق مانع من قبول الرواية كالصبا والكفر فلا بد من
ترجيح انتفائه وايضا فان الادلة السمعية منعت من العمل بالظن وهي قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ان يتبعون الا الظن ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوها فعلمنا تحريم العمل بالظن في الشرعيات الا
ما خصه دليل ولا دليل يدل على جواز العمل بالظن الا في خبر العدل وهو اجماع الصحابة على قبوله
كما قدمنا فبقي ما عداه على اصل التحريم وخبر المجهول مما عداه وهذا الدليل اعتمده ابن الحاجب احتج
المخالف بوجوه منها انا لم نؤمر بالتثبت في الرواية الا حيث علمنا الفسق فاذا لم نعلمه لم يجب التثبت لان شرط
وجوبه **قلنا لا نسلم** بل سبب التثبت ظن الفسق وتجويزه لا تيقنه والتجويز لا يرتفع الا بظن
العدالة قالوا قال صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر **قلنا لا نسلم** ان الظاهر
الصدق الا مع ظن العدالة ثم ان الخبر معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم قالوا جوز الشرع قبول
خبره في التذكية وملك ما يبيعه ونحو ذلك فيجب قياس سائر اخباره على ذلك **قلنا الشرع**
سوغ ذلك مع تيقن فسقه ومنع قبول روايته مع تيقن الفسق فعلمنا التفرقة بينهما قالوا قبل رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم شهادة الاعرابي من غير خبرة بحاله **قلنا لا نسلم** بل يجوز انه قد كان
عرف من امانته وصدقه من قبل كما ابيهود بالواسلم ونحن نعرف منه قبل الاسلام الامانة والصدق
لم نحتج الى تبينا وخبرة به بل نقبل شهادته وخبرته في الحال قالوا كان الصحابة يقبلون احاديث
الاعراب من دون اختبار لعدالتهم **قلنا لا نسلم** الا حيث ظنوا العدالة الا ترى ان عمر رد
خبر فاطمة بنت قيس لما شك في عدالتها وعلي عليه السلام رد خبر ابي سنان الاشجعي وكذلك
عائشة ردت خبر ابي هريرة في خبر الاستيقاظ **مسئلة واختلف الناس**
في جواز رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وآله
بالمعنى من دون ان ياتي بلفظه بعينه فقال الاكثر من الاصوليين من العدلية وغيرهم وبقطع انها

الرواية بالمعنى من دون لفظه صلى الله عليه وآله وسلم وهو المحكي عن الحسن البصري وإبراهيم النخعي
قال قاضي القضاة وإنما نجوزها إذا وقعت من عدل عارف بمعاني ألفاظه ضابط لمقتضاها بحيث لا يزيد
عليه ولا ينقص منه وقال محمد بن سيرين من التابعين وثعلب وبعض المحدثين نحو رواية الحديث
عنه صلى الله عليه وآله وسلم إلا باللفظ الذي نطق به صلى الله عليه وآله وسلم حتى روي عن
مالك أنه كان يشدد في الباء والتاء قال ابن الحاجب وحمل على المبالغة في الاحتياط وقال الماوردي بل تجوز الرواية
بالمعنى إن نسي اللفظ فقط لا لو كان ذاكرا للفظه بعينه لم يجز له العدول عنه ونحن نقول بل يجوز أن
يعدل إلى مثله وإن كان ذاكرا له إذ القصد تأدية معناه فقط بخلاف القرآن وقيل إن كان موجبه
علميا كالأخبار الواردة في الشفاعة أو في الإمام بعده صلى الله عليه وآله وسلم أو نحو ذلك جازت الرواية
بالمعنى فإن كان عمليا لم تجز له إلا باللفظ والقائل بذلك هو قاضي القضاة وقيل إن كان اللفظ
الذي جاء به صلى الله عليه وآله وسلم له معنى واحد لا يحتمل معنى غيره جازت روايته بذلك
المعنى وإن جاز أن يكون له معنى واحد أو معنيان أو معان فلا يجوز أن يرويه إلا
بلفظه والقائل بذلك هو جماعة من الحنفية حكاه عنهم أبو عبد الله الجرجاني وقيل إن عدل عن
لفظه إلى لفظ مرادف للفظ الرسول نحو أن يعبر بالقعود عن الجلوس وبالصارم عن القاطع وبالعقار
عن الخمر ونحو ذلك جاز العدول وإلا فلا والقائل بذلك هو ابن الخطيب ذكره في المحصول وقيل إن عدل
إلى لفظ يخالف لفظه صلى الله عليه وآله وسلم في الخفاء والجلاء جاز ذلك وإلا لم يجز نحو أن يعدل عن لفظ
الرسالة إلى الألوكة ونحو ذلك والقائل بذلك هو أبو الحسين والشيخ الحسن ورواه عن الشافعية
والحنفية والصحيح عندنا هو القول الأول ومن ثم **قلنا** في الاحتجاج لتقويته أن المعلوم
أن القصد في روايته أحاديثه إنما هو تأدية المعنى فقط وأنه لا تعبد علينا في تلاوة لفظ السنة
بخلاف القرآن ولا خلاف في ذلك بين الأمة وإذا عرفنا ذلك فيجوز حينئذ لنا أن نؤدي المعنى الذي فهمنا
من ألفاظ السنة بغير ألفاظها لكن إنما يجوز ذلك مع الضبط لمعانيها بحيث لا نخشى أن يحصل في العدول
عنها زيادة ولا نقصان في المعنى لأن ذلك هو المقصود في إيراد السنة وحفظ ألفاظها ليس بمقصود بخلاف
القرآن العزيز وهذا كاف في الدلالة على تجويزه والدليل الثاني ما ذكره ابن الحاجب من حصول
القطع عن الصحابة أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم
ينكر أحد فجرى مجرى الإجماع وأيضا فروي عن ابن مسعود وغيره أنه قال قال صلى الله عليه وآله وسلم
كذا أو نحوه ولم ينكره أحد وأيضا فقد وقع الإجماع على جواز تفسيره بالعجمية فالعربية أولى
وأيضا فقد جاز نقل حديث غيره صلى الله عليه وآله وسلم بالمعنى فكذلك في خبره لاشتراكهما في تحريم
الكذب عليهما وإن كان الكذب على الرسول أغلظ احتج ابن سيرين ومن وافقه بأن
الأولى لقوله صلى الله عليه وآله وسلم رحم الله أو نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها
كما سمعها ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه **قلنا** دعا له لأنه الأولى وليس فيه دلالة على
منع الرواية بغير اللفظ قالوا قال تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن من الحكمة والآيات هي القرآن العزيز

والحكمة هي السنة النبوية فكما يجب ذكر القرآن بلفظه يجب ذكر السنة بلفظها لأن كليهما من جهة الله تعالى
قلنا إن سلمنا ذلك فالمراد بالذكر التذكر ليحصل لولاة الكتاب والسنة ليعمل بما عرفته من معناه وتخشع
قلوبهن لذكراه لا أن المراد النطق بلفظها وذلك واضح قالوا الحديث يتضمن العبادات فوجب أداؤه بلفظه
كالقرآن لما تضمن العبادات وجب أداؤه بلفظه **قلنا** إنما لزم ذلك في القرآن لدليل خاص لأن
تلاوة لفظه عبادة وإن لم يفهم تاليه المعنى بخلاف السنة فتلاوة لفظها ليس بعبادة ولا ثواب عليه
إلا أن يقصد بحفظها لئلا ينساها فله في ذلك ثواب طلب العلم لا ثواب عابد قالوا عبادة مقرونة بلفظ
فاعتبر لفظها كالأذان والتشهد والتسبيح في الصلوة **قلنا** التعبد بها تعلق بإيراد اللفظ
لدليل خاص ولا دليل في غيرها قالوا تغيير اللفظ لا يؤمن معه تغيير المعنى فيكون منتهيا على ما
لا يؤمن فيه **قلنا** من لم يكن ضابطا للمعنى متنبها على حفظه من الزيادة والنقصان لم تجز
له الرواية بالمعنى بل باللفظ وإنما جوزنا ذلك في عدل ضابط قالوا لا يؤمن أن يورد به على ما فهمه
ولو أتى بلفظه فهم غيره منه خلاف ما فهمه فيؤدي إلى الخطأ ألا ترى أن بعض المحدثين لما روى
إن الجبار يضع قدمه في النار وقد ذكر له تأويل أهل العدل فقال إنما نقله بالمعنى وروى بعد ذلك
يضع رجله في النار فترك هذا لا يجوز **قلنا** إنما جوزنا أن يعدل عن ألفاظه إلى ما هو قائم مقامها
في الدلالة على مثل ما دل عليه وذلك إنما يكون في الحقائق دون المجازات فإن الواجب أن
لا يغير لفظها الوارد لا سيما حيث توهم الخطأ وتحتاج إلى التأويل بل لو كان في العبادات
أو كان مجازا جليا لا يخفى على كل من لسانه عربي أو حافظ للعربية فلا حرج في العدول
إلى ما يؤدي مثل معناه من حقيقته أو مجاز احتج الماوردي بأن الذاكر للفظ
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عبر بأتم لشيء منه تعقب وله إلى العبارة أخرى تهاون بلفظه
صلى الله عليه وآله وسلم وتبديل الغير غرض قبيح وإن كان ناسيا حسن الإتيان بمثله ليحصل المقصود
من تأديته المعنى **قلنا** إذا لم يكن علينا تعبد في لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعينه
بل المقصود معناه فقط فلا تهاون بلفظه صلى الله عليه وآله وسلم بعد أن فهمنا أنه غير داخل في التعبد
كما لا يلزمنا التأسي به فيما يخصه من أمر الجبلة من نحو أكل ومنكح ونحوهما لما لم يكن داخلة في تعبد ولا
مقصودة في الدين احتج القائلون بالفرق بين العلمي والعملي بأن العلمي إنما يؤخذ من ألفاظ تعلم
قطعا ما أريد بها ولا تجوز المراد منها غير ما تيقناه منها فجاز تأديته بما يدل عليه من الألفاظ
لأمانا من الخطأ في تأديته ذلك المعنى لأنه متيقن معلوم بخلاف العمليات فالمعنى فيها إنما يؤخذ
باجتهاد وظن فلا نأمن الخطأ فيه لأن الظن يخطئ ويصيب **قلنا** إنما جوزنا العدول عن
لفظه صلى الله عليه وآله وسلم حيث تيقنا أنه المراد ولم يداخلنا شك في ذلك وأما دخول
الزيادة والنقصان فيه لأجل العدول عنه علميا كان أم عمليا ولا نسلم أن المعنى إنما يتيقن
في العلميات بل يتيقن في العمليات كما يتيقن في العلميات وما لم يكن كذلك من العمليات منعنا
من روايته بالمعنى بل بلفظه احتج القائلون بأنه يجوز حيث يتحد المعنى فقط بمثل ما

ذكره هو الامر ان اللفظ اذا تعدد معناه وعدل عنه لربما من الناقل انه فهم منه معنى
والمراد به المعنى الاخر ولو سمعه غيره حمله على ما لم يحمله عليه فيدخل الغلط في ذلك بخلاف ما معناه
واحد لا يختلف فان ذلك مامون فيه فجاز نقله بمعناه **قلنا** انما جوزنا النقل بالمعنى حيث
يؤمن هذه التشكيكات وذلك قد يحصل فيما له معنيان فصاعدا كما يحصل له فيما
له معنى واحد وذلك بما ينضم اليه من القراين والشواهد الا ترى ان قوله تعالى وجوه
يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة وان احتمل الرؤيه واحتمل الانتظار فان الدليل العقلي
دلنا ان المراد به في الايه الكريمه احد المعنيين وهو الانتظار دون الرؤيه وهو دليل
كونه تعالى لا يجوز عليه الرؤيه في حال من الاحوال فصار المحتمل للمعنيين كالذي لم
يوضع الا لمعنى واحد لاجل الدليل القاطع فلا وجه لما زعموه من الفرق بل اذا عرفنا
المقصود من اللفظ متعينا جازت روايته بالمعنى سوا كان اللفظ في اصله لمعنى واحد
ام لمعنيين فصاعدا وهذا واضح كما ترى واما من اعتبر المرادفة والاستوى في الخفا وفي
الجلا فحجته لحجة هولا من عدم الامان من تغيير المعنى وجوابنا انه قد يحصل الامان
من ذلك وان لم يات بما رادف الا ترى انك لو عبرت عن قولك كان فلان مسلما بانه غير كافر
افاد فايدته وان لم يكن من باب المرادف وكذلك الحكم في الخفا والجلا اعني انه لا يجوز العدول
الى اخفا ما الى اجلى فلا باس فيه مع تيقن المقصود بلا خفى فافهم ذلك فتم ما اوردناه في
هذه المسئلة وهي مسئلة عظيمة الفايده والجدوى ومن ثم قال قاضي القضاة ان من
اخل بالرواية بالمعنى وقع كثير من الغلط في الاحاديث لان من لم يعرف معناه ينقله
على حسب اعتقاده في معناه وان كان خطا **قلت** ومع ما اعتبرناه في الحفظ والضبط
وجودة المعرفة يومن من وقوع الغلط فيجوز والله اعلم

مسئلة ولا يقبل الخبر الاحادي اذا ورد في شي من مسايل اصول الدين خلافا للامامية واصحاب الحديث

فزعموا انه يقبل فيها ويعمل عليه قال الحاكم ان ورد موافقا لدلالة العقل
ومحكم الكتاب والسنه قبل وكان موكدا **قلت** اراد انه لا يكذب ناقله ولا يعتمد
عليه في الدلالة قال واما اذا خالف اصلا من هذه فان امكن تاويله ورده الى ما يوافق
وجب التاويل وقبل قلت اي لا نقطع بكذبه ان لم يكن تاويله متعسفا ويتبين انه ليس
بحجة في المسئله وان لم يمكن تاويله الا بتعسف طرح وقطع بكذبه عند الجمهور من اصحابنا
وقال محمد بن شجاع بل يتاول ولو تعسفا ايثارا لحمل الراوي على السلامه واما اهل
الظاهر فيقبلون كل ذلك فان خالف وجبوا حمله على ظاهره والحجة لنا عليهم
ان مسايل اصول الدين انما يوخذ فيها باليقين وهو لا يثمره اي الاحادي لا يثمر
اليقين وانما يثمر الظن فلا يجوز ترك ما يثمر العلم لاجل ما يثمر الظن كما لا يقبل اخبار يخبر
انقضا خلاف ما بيننا هنا ولانا قد علمنا من حال الصحابه رد ما كان كذلك الا ترى ان عايشة

رضي الله عنها حين سالها السايل هل راى محمد ربه قالت يا هذا لقد قف شعري مما قلت وتلت
قوله تعالى لا تدركه الابصار وفي ذلك رد للاخبار التي نقلت في اثبات الرؤيه وكذلك ردت عايشه
خبر ابي عمر في تعذيب الميت ببكا اهله وتلت قوله تعالى لا تزر وازرة وزر اخرى ووافقها ابن عباس
وفي ذلك رد للاخبار الوارده في تعذيب اطفال المشركين ورد عمر خبر فاطمه بنت قيس وقال ذلك
بانه مخالف لمقتضى الكتاب العزيز قالوا ما دل على وجوب العمل بالخبر الاحادي لم يفصل قلنا
انما دل على قبوله بشروط منها ان لا يكون مضادا لما هو اقوى منه كما قدمنا ولهذا قال عليه
ابان لنا انه مع تكامل شرايطه يجب عرضه على كتاب الله لقوله صلى الله عليه واله وسلم انها ستكثر
عني الاخبار فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالفه فليس مني قال اصحابنا وكذلك ما جا من الاخبار
الاحاديه في شي خاص تعم به البلوى علما اي يلزم كل مكلف العلم به لو ثبت وروده عن الشارع فان
الاحادي لا يقبل في اثباته ولزوم التكليف به بل يجب ان يرد ويكذب الناقل له ان لم يتواتر
كخبر الاثني عشريه الذي رووه في النص على اثني عشر اماما معينين باسمايهم وانسابهم وكذلك خبر
البكريه الذي رووه في امامة ابي بكر رضي الله عنه فانه يجب رد هذين الخبرين وكلما ورد على مثل منهاجهما
اذ لو صح مثل ذلك لنقل الينا نقلا مستفيضا لعموم التكليف به وانما يجب استفاضة ما هذا حاله
من الاخبار اذ لو جوزنا ان علينا صلوة سادسة لكنها لم تنقل الينا وانما وجبنا مثل ذلك لانا نعلم
ضرورة ما جرت به العاده فيما انه لا يجوز ان ينفرد واحد بنقل ما تتوفر الدواعي الى نقله وقد شارك
فيه جماعة وافرة في نقله ولا ينقله غيره منهم لان ذلك يكون بمنزلة اخبار واحد من جماعه كثيرة
حضروا الجمعه بان خطيبهم قتل على المنبر ولا ينقله غيره فكما انا نقطع بكذبه حيث لم ينقله غيره
لان الدواعي غيره الى نقله كالدواعي اليه الى نقله فكما نقطع بكذبه نعلم كذب ما اشبهه ولا شك ان الدواعي
الى النص المذكور على الاثني عشر وعلى ابي بكر مثل اخبار المخبر عن قتل الخطيب لاشتراكهما في توفر
الدواعي للسامع الى نقله لعظم حاله قال ابن الحاجب ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القران عورض مثله
ولم ينقل تلك المعارضه **قلت** واذن لجوزنا ان الرسول صلى الله عليه واله وسلم قد
امرنا بغير هذه الصلوات وانه قد نهى عنها وانه قد اباح الزنا والخمر بعد تحريمه لكن لم ينقل ذلك الينا
واذا لجوزنا ان يكون بين بغداد والكوفه بلد اعظم منهما ولم ينقل نحو ذلك وهذا ظاهر البطلان
لانه يودي الى هدم الدين بل يودي الى التشكيك في اخبار الدنيا فالواجب ما ادعوا الضرورة
الى وجوب استفاضة مثل ذلك غير مسلم بل لو ادعينا الضرورة الى خلاف ما ادعيتموه كان
اقرب لان الحوايل المقدرة على ترك نقل ما قد ظهر واستفاض كثيرة الا ترون ان الكتاب
لم تنقل كلام المسيح في المهد وهو ابلغ من الصور التي عارضتم بها وكذلك لم يتواتر انشقاق
القمر وتسبيح الحصى في يدي نبينا عليه السلام ونبع الماء من بين اصابعه وحنين
الجذع وتسليم الغزالة عليه وكيفيه الاذان والاقامه والحج وترك البسمله جهرا ووقعت
ونقل هذه الامور في حضرة خلق كثير وتوفرت الدواعي الى نقلها وكان احاديا لا متواترا

ثم انا نعلم ان شرايع من قبل الصحابه من الجاهليه والكتابيه كانت مستفيضه عندهم مشهوره
ولم ينقلوها الى من يليهم ثم كذلك حتى خفت وانقطع العلم بها وكذلك المسح على الخفين وقد وقع في
حضور جماعة وكذلك نقول في النصوص التي ادعيناها واستفاضتها انها لم تستفض لكم بعد استفاض
في وقتنا **والجواب والله الموفق** انا قد ذكرنا ان تجويز مثل ذلك يودي الى تجويز
من انهدام الشريعه وتجويز نسخها كلها بنواسخ لم تستفض الينا ومعارضات للقران قادحة
في اعجازه وغير ذلك من الجهالات فادى اليه وجب منعه **واما هذه الصور**
التي شككوا بها على هذه القاعده فنحن نجيب عن كل صورة منها فنقول اما كلام عيسى في المهد
فيجوز انه انما وقع في حضرة من لم يبلغ عدد التواتر فكان احاديا ظنيا حتى اخبر به الله تعالى
فصار قطعيا **واما** انشقاق القمر فان قدرنا وقوعه في حضرة قلة من الناس لانه كان
في الليل وكل واحد قد اوى الى منزله ومضجعه الا من كان متوقعا له ولعلهم عدد قليل لا يبلغ
عددهم التواتر فهو اذن احادي وان سلمنا انهم خلق كثير من الجاهلين انهم اعتقدوا ان
انشقاقه غير صحيح وانه لم ينشق على الحقيقه وانما خيل اليهم ذلك لاجل سحر وفي الايه الوارد
فيه ما يقتضي ذلك وهو قوله تعالى واْنشق القمر وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر
واذا اعتقدوا ذلك جاز اعراضهم عن نقله لاعتقادهم عدم صحته فلم يومن به الا القليل
والعادة انما جرت بالنقل فيما يتفق خلق كثير وتوقعه من غير لبس فيه وهو مما يعظم حاله فلا
يجوز ان ينفرد بنقله واحد منهم دون الاخرين وهذا الجواب اولى مما اجابه غيرنا واما
تسبيح الحصا فلا يبعد ان شاهده زوية وسماعا الاد ون عدد التواتر فيكون نقله الى
من دونا احاديا فلا يلزم تواتره مع هذا التجويز وكذلك يجوز في حديث الغزاله **واما
حنين الجذع** فهو اشد ما اشكل الا اذا كان في وقت الخطبه ويمكن ان يقال انه
عند اشتد حنينه لم يفهم الا الذين حوليه لجواز كونه صوتا خفيا والذين حوليه قلة لا يبلغ عددهم
التواتر ثم انه صلى الله عليه واله وسلم سكته بضمه اليه قبل ان يطول حنينه حتى ينتشر فيهم
جميعا فهذا وربما يقال في ذلك انا لم ننقل تواتر هذه المعجزات الان لكنه تواتر يحتاج الى البحث
عن رواته فتنكشف كثرتهم **نعم** ويمكن ان يجاب بان هذه المعجزات يعني انشقاق القمر ونحوه
قد استفاضت في وقته وتواترت لكن لما كان الداعي الى نقله انما معرفة صدق رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم بظهور المعجز عليه وكان القران اظهر اعجازا لظهور التحدي فيه للعرب
غني نقله عن نقل ما عداه من المعجزات لان الغرض بنقلها قد حصل بنقل القران فلم تتوفر الدواعي
الى نقلها الذكر وكثر امور استفاضت ما لم تتوفر الدواعي الى نقله وانما وجبنا من طريق
العاده استفاضت ما كانت الدواعي الى نقله متوفره لغرض لا يحصل بدون التواتر
وهذه الامور قد اغنى عن نقلها نقل القران في الغرض المقصود وهو ظهور الاعجاز فلم تلزم استفاضتها
ولو كان وقوعها في حضرة خلق كثير **واما الاذان والاقامه** والبسمله

ح وعن ابي ... في الاقامه مرة مرة انما هو شي استحسنه الامرا واستندوا فيه الى ... ما
روي عن انس امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامه لنا دفعه انه يجب ان
يكون منسوخا لنظاهر الاخبار الوارده في هذا الباب ان الاقامه مثنى مثنى ... اصول الاحكام

جهرا فيقطع بانها قد نقلت مرارا واستفاضت وتركت اخرا فنقل منها كلاما وقع في حضرته فمن
نقل افراد الاقامه وقع ذلك في حضرته ولم يحضر تشفيعها ومن شفعها حضر ذلك ولم يحضر افرادها
او كان قد حضره وعرف نسخه بالتشفيع ونحو ذلك فبهذا الجواب ترتفع الاشكالات التي اوردها
الجهه وذلك يظهر مع التامل الصادق فهذا حكم ما ورد في شي خاص تعم به البلوى علما واهل المذهب
والشافعي وبعض اصحاب الحديث فان عمت به البلوى عملا كمس الذكر ووجوب الغسل من غسل
الميت قبل ... وقوله صلى الله عليه واله وسلم من مس ذكره فليتوضا ونحوه كالامر بالغسل من
غسل الميت فان التكليف به لو صح عم وقد اختلف العلماء في قبول ما هذا حاله فقال اهل المذهب كالقاضي
وابي الحسين انه يقبل والى هذا ذهب الشافعي وبعض اصحاب الحديث وبلغ ابو العباس بن سريج في نصرة
هذا القول مبلغا عظيما وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي وعيسى بن ابان وغيرهما كابي عبد الله البصري
لا يقبل ولقد بلغ ابن ابان في نصرة هذا القول النهايه وكذلك ابو عبد الله البصري والصحيح
عندنا هو الاول والحجة لنا على ذلك وجهان الاول انه لم يفصل دليل وجوب العمل بخبر
الواحد في العمليات بين ما تعم به البلوى وبين ما يخص على ان الاغلب في الاحكام الشرعيه عموم التكليف
بها وقد اجمع الصحابه على قبول الخبر الاحادي في العمليات من غير فصل فاما رد عمر بن الخطاب خبر
الاستيذان وذلك ان ابا موسى الاشعري اتى الى منزل عمر فاستقام خارج عتبه الباب فقال السلام
عليكم ادخل كرره ثلث مرات فاستنكر عمر فعله ذلك فقال انه من السنه فلم يقبل خبره حتى اتى
بشاهد ورد ابي بكر خبر الجده من ان الرسول فرض لها السدس حين رواه المغيره حتى عضد الراوي
فلعدم الثقه بالراوي الاول لا لكونه مما تعم به البلوى ولم يستفض **الوجه الثاني** انه
يجب بيان ما علينا فيه تكليف سوا عمت به البلوى ام لم تعم فلا وجه للفرق بينهما في وجوب البيان
على جه الظهور فيلزمكم وجوب اشتهار ما لم تعم به البلوى ايضا احتج المخالفون بان العباده
اذا كانت عامه نعموم فرضها يقتضي ظهور نقلها من حيث تدعوا الدواعي الى ذلك كما جرت العاده
بنقل الحوادث العظيمه التي يشترك الناس في مشاهدتها على وجه يشيع ويظهر لقوة الداعي الى
ذكرها بنا على صورة قتل الخطيب المتقدم **والجواب انا لا نسلم** ان ذلك مما يعظم في
النفوس فيدعوا استعظامه الى نقله كما في قتل الخطيب والمانع انما هو العاده فيما يستعظم
والعاده لا تثبت بالقياس فهذا معنى ما ذكره السيد ابو طالب والقاضي في الجواب عن ذلك
قلت لكن يقال اذا جوزتم قبول الاحادي فيما تعم به البلوى عملا لزمكم قبوله في اثبات
صلوه سادسه فانها مما تعم به البلوى عملا وانتم لا تقولون بذلك **ويمكن**
ان يجاب عن هذا الالزام بان يقال ان الصلوه السادسه لو جوزنا فرضها كان حكمها
حكم هذه الخمس في عموم وجوبها واذا كان حكمها حكمها فلاجله وجب استفاضة الخمس مع عموم
التكليف بها حصل لنا القطع بانها لو فرضت كفرضها لاستفاضت كاستفاضتها لحصول
الاشتراك في موجب ذلك فلما لم تستفض كاستفاضتها قطعنا بكذب الناقل لها لاجل ما نقض

العادة القالونه لا يقال انا كان يلزم ماذكرت لو علمنا ان علة استفاضتها انما هو عموم التكليف بها
لكن من الجائز ان العلة في استفاضة الخمس غير ذلك وهو كونه مع فرضها يوم فرضها الشارع حلو كثير
فاستفاض نقلها لكثرتهم والسادسة لم يتفق فرضها الا القليل فلم تستفض نقلها كاستفاضة الخمس
فصار حكم السادسة حكم ساير الاحكام الظنية من بلغته وغلب على ظنه شرعها كلف بها ومن لم يبلغه
لم يكلف بها لانا نقول ان هذه السادسة ان كان فيها من اللطف للمكلفين مثل ما في كل واحدة من
الخمس وجب على الشارع تكرار اظهارها في الملا حتى لا تخفى على من بلغته دعوته وبعثته فاذا لم تظهر
كذلك قطعنا بكذب الناقل لها فلا نقبل خبرا لواحد فيها وان لم يكن فيها من اللطف
مثل ما في الخمس بل مصيرها لطفا مشروط بان يغلب في الظن التكليف بها كما نقول في المصمصة
ونحوها فان مصيرها فرضا مشروط بغلبة الظن انها مفروضة فقد خالف حكمها حكم الخمس في
كونه لم يحصل فيها علة وجوب الاستفاضة فلا يكون حينئذ من اصول الشريعة بل من فروعها
وحينئذ يقبل الاحادي في نقلها كما يجب ان نقبل في وجوب سجود السهو وصلوة العيد ونحوها
ما ليس من اصول الشريعة فبهذا التدريج يرتفع هذا الاشكال قالوا اذا كان فرضا عاما فلا بد
وان تعم لجميع الامة لان جميعها من نوع الحي وجوب العمل به فاذا بين لهم جميعا فلا يخلوا اما ان ينقلوا
ذلك نقلا عاما او لا ينقلوا ان لم ينقلوه كذلك كان اجماعا منهم على الخطا وكذا لو ترك بعضهم نقله
مع عزم كثير من الناقلين فانه اجماع ايضا على الخطا يوضحه ان خبر بسرة في الذكر اغنى ان لمسه
ينقض الوضوء اذا كان رجع الصحابه مخاطبين به فلزمهم العمل بمقتضاه ثم تفردت بروايته بسرة فلا
بد من احد باطلين اما لم يبين للصحابه مع حاجتهم اليه او بين لبسرة ولم يحتج اليه او احتيج
ونقلته اليهم لكنهم اخلوا بنقله ونقلته بسرة وكلاهما واضح الفساد قالوا وعلى الجملة انما كان فرضه
عاما علميا او فرضه عاما عمليا واذا كان العلمي يجب ان ينقل لمعنى يرجع الى الداعي فكذلك العملي
والجواب انه قد تقدم في اثنا كلامنا ما يقتضي الفرق بين العلمي والعملي وان في العلميات ما لا توجب
العادة استفاضة نقله كما توجه العمليات وان العادة لا تثبت بالقياس واما الزام اجماع الامة
على الخطا ان لم ينقلوه نقلا مستفيضا فذلك فرع على وجوب استفاضته وقد بينا ان ذلك لا يجب
الا فيما المصلحة فيه عامة غير راتبة على شرط كالصلوة التي تضمنت من اللطف مثل ما تضمن
كل واحد من الخمس فيجب استفاضتها حينئذ متوجه على الشارع وعلى من الزمه الشارع واما
اذا كانت المصلحة فيها مشروطة بان يظن المكلف فرضها فلا يلزم ما ذكرتم والا لزم ان لا يقبل
خبر التمتمه والوضوء من الرعاف وحديث الترجيع في مسح الراس وكثير من اعمال الحج فيبطل ما
زعموه ولكان فيما تعم البلوى عملا ما لا يجوز قبول الاحاد فيه وقد اطلقنا القول بان ما يعم به
البلوى يقبل فيه الاحاد توجه تمييز ما لا يقبل فيه الاحاد من ذلك فذكرنا له مسئلة منفردة
فقلنا **مسئلة قال اصحابنا ولا يقبل خبر الواحد في العمليات فيما من حقه**
في العادة ان لو كان مشروعا الظهر كصلوة سادسة لان ذكرنا ان العادة تقتضي استفاضته

دون الداعي الى نقله فيقطع بكذب من نقله ان لم يتواتر كما يقطع بكذب من قال ان القران عورض قال الحاكم
ومنه الجهر بالبسملة يعني عند قراءة الفاتحة في الصلوة الجهرية فيجب نقل الجهر بها الا نقل الاحاد فيه اذ لو داوم
عليه النبي صلى الله عليه واله وسلم اي على فعله لنقل نقلا مستفيضا ولم ينكره احد لان الدواعي الى نقله متوفرة
لظهوره كصلوة سادسة لو شرعت وقال ابو علي الجبائي بل يقبل الاحاد في ذلك كله اذ هو عملي ليس
يتصل بدليل وجوب العمل بالاحادي في العمليات **قلنا** في الرد على الحاكم فيما ادعاه في البسملة وعلى
ابي علي في نحو صلوة سادسة **اما في البسملة** اي في نقل الجهر بها مع الفاتحة **فنعم** يصح قول ابي علي انه يقبل
فيه الاحاد **لاحتمالها** كونه قد كان يفعل مرة ويترك اخرى والتبعيض السابق فيه مع الخلاف فيما استقرت
الشريعة عليه فيصح الاخذ فيه بالاحاد محلا في الصلوة السادسة ونحوها فلو جوزنا الاخذ فيها
بالاحاد ادى الى ما نبهنا من المحالات توجب منعه **قلت** ولو قيل ان الصلوة السادسة داخلة
فيما تعم به البلوى علما لم يبعد به ذكر لان اصول الشرايع من المسايل العلمية اي لا يوجد فيها
بالظن لا بحوزته التعليل كوجوب الصلوة والصوم والحج فهي مما تعم به البلوى علما وعملا والله
اعلم **مسئلة يذكر فيها حكم من يعتريه السهو والغفلة**
وله حالات ثلاث غلبة الغفلة وغلبة الحفظ واستوى الحالتين وقد ذكرنا الاطراف في كلها
في قولنا **ولا يقبل خبر من الاغلب منه الضبط وان غفل في حال** من حالاته **اتفاقا** بين الاصوليين
والمحدثين **فان غلب سهوه لم يقبل اتفاقا** بينهم ايضا والوجه فيما اتفقوا عليه ظاهر وهو ان الحالة
الغالبة تقوى الظن بما يطابقها **فان استوى الحالان** اعني لم يعلم ترجيح تحفظه على غفلته ولا
ترجيح غفلته على تحفظه لانا علمنا انهما مستويان فلا طريق لنا الى معرفة تساوي تحفظه وغفلته
الا ان يخبرنا نبي بذلك وقد اختلف الاصوليون في قبول من لم يترجح فيه احد الطرفين على قولين الاول
المذهب على ما اختاره السيد ابو طالب **وابو الحسين** انه اذا كان كذلك لم يقبل وقالت الشافعية
والقاضي لا يقبل وقال ابن ابان رضي الله عنه بل يكون **موضع اجتهاد** اي يعمل فيه السامع بما تقتضيه
اليه واين الاحوال من كون الراوي متحفظا في ذلك الخبر ام ساهيا قالوا **فاخبار ابي هريرة ومعقل**
بن سنان وابصة بن معبد موضع اجتهاد لاستوا غفلتهم وضبطهم عندهم ولرد عايشة قول ابي
هريرة في خبر الاستيقاظ ورددت ايضا خبر ابن عمر في حديث تعذيب الميت ببكا اهله ولم ينكر
ردها الذلك لظهور انه موضع اجتهاد **احتج** القايلون لرد روايته باجماع الصحابة على قبول
خبر من كثرت غفلته وذهوله فانهم حين غمزوا على كثرة سهو ابي هريرة وغلطه هددته عمر
وعايشة ونهوه عن تكثير الرواية ومع ذلك فلم يمتنعوا من قبول خبره ولا فرقوا بين ما فيه
وما لا مطعن فيه **واحتج** من قال برده بالاتفاق على رد شهادة من كثر غفلته
وسهوه فكذلك يجب رد روايته لانهما باب واحد **قلنا** اما القول بالقبول فهو تفريط
لان الواجب العمل بالظن لا الظن مع استوا حالتيه في الغفلة والتحفظ ولا نسلم قبول الصحابة
من ابي هريرة بعد اطلاعهم على كثرة غفلته الامع قرينة اخرى تشهد بصحة روايته

واما القول بالرد مطلقا فلانه ان كان عدلا وغلب الظن صدقه وانه خبر بما يغيبه انما صدرت
عن تحفظ لا عن غفلة لقرينة انتفت في كثرة الراوي العدل فلا وجه يوجب رد ما جمع فيه كلمات
شروط صحتها واما القول الثالث فهو منهج التوسط بين الافراط والتفريط وهو المختار عندنا وهو
الذي يظهر من احوال الصحابة فانهم كانوا مختلفين الا ترى ان ابن عباس وعائشة ردا خبر ابي هريرة
وقبله غيرهما ورد عائشة خبر ابن عمر وقبله غيرها ولم ينكر احد منهم على صاحبه ردا ولا قبولا
وهذا يقتضي كونه موضع اجتهاد كما اخترنا والله الموفق **مسئلة قال الجمهور من**
الاصوليين والمحدثين ان الجهالة في اسم الراوي لا يوجب رد الحديث مع صحة
العدالة فيه خلافا لبعضهم مثاله اسم راوي حديث نبيذ التمر وهو مولى عمرو بن حريث قيل اسمه
زيد وقيل ابو زيد وقال بعض اصحاب الحديث لا يقبل **قلنا** جهالة اسمه لا تقدح في عدالته مع
تغير التسمية كما في مولى عمرو بن حريث فانه قد عرف بذكره وان لم يعرف اسمه ومن هذا حديث معقل
بن سنان او ابن يسار فانه عرف باسمه واسم قبيلته فالجهل باسم ابيه لا يضر **احتج** المخالف
بان جهل تسميته يكشف عن قلة خبرته فلا يكمل تكمل معرفة عدالته **قلنا** بل قد يختبر الانسان
صاحبه بشاربته ومعرفته بان يختبر الاسم نحو ان يعرفه بانه من خثعم فيكون في معاملته يقول
يا اخا خثعم او يا خثعمي او نحو ذلك فان ذلك يغني عن معرفة اسمه ويتمكن من معرفة عدالته وان
جهل اسمه قالوا كما تقدح جهالة اسم الشاهد في شهادته كذلك تقدح في روايته **قلنا** لا
نسلم بطلان الشهادة بجهل الاسم اذا امكن معرفته بغيره سلمنا فالشهادة يعتبر فيها ما لا
يعتبر في الرواية كاعتبار لفظها ونحوه فلا يجمع بينهما **مسئلة قال اهل المذهب**
والقاضي والشافعي وبعض الحنفية واذا انكر الحديث من روي عنه
والراوي عدل قبل حديثه خلافا للكرخي وقال ابو الحسن الكرخي وبعض الحنفية لا يقبل
ورواه ابو عبد الله البصري **قلنا المعتبر العدالة** في قبول الرواية وانكار المروي عنه رواية
الراوي لم يقدح في عدالة الراوي لجواز كون المروي عنه نسي ما رواه مثاله انكار الزهري
ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله
ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها الى آخر الخبر وهو قوله فنكاحها باطل باطل باطل قال ابن جريج
قال لقيت الزهري فانكره ولم يعرفه وقد رواه عنه سليمان ومثل ذلك انكار سهيل
برواية صالح حديث القضاء بالشاهد واليمين وقد رواه عنه ربيعة ثم كان يرويه سهيل
عن ربيعة ويقول حدثني ربيعة عني **قلت** وهذه الرواية تتضمن مذهب سهيل
صحة قبول الخبر وان انكره من روي عنه وهو من كبار التابعين **احتج** المانعون من قبوله
في الرواية بما قاس الرواية على الشهادة فكما لا تصح شهادة الفرع اذا انكر الاصل كذلك
لم يصح فيها انكار الراوي للحديث لاحتمال النسيان **قلنا** الشهادة تخالف الرواية في امور والرواية عمدتها العدالة لما
لم يحتمل شرطها **الامر الثاني**

قالوا انكار المروي عنه يورث الشك في اي الرجلين الصادق في نبتان **قلنا** اذا انكره على
وجه لبس فيه للراوي تكذيب نحو ان يقول لعلي نسيت ونحو ذلك فلا تعارض فيجب حملهما على السلامة
وان قطع المنكر له بكذب الراوي نحو ان يقول اعلم انني لم ارو هذا الحديث فقد اختلف في ذلك
فقيل يرد حينئذ للتعارض وقيل لا يرد **قلت** والاقرب عندي انه ينظر في الراوي فان كان قاطعا
بتكذيب المنكر انه ما رواه له سواه وهما مستويان في كمال العدالة ووجوه التحفظ وجب رده حينئذ
للتعارض قال ابن الحاجب لا يقدح في عدالتهما وان كان الراوي غير قاطع كقطعه وانما اخبر عن ظنه ان الذي
رواه له فلان فالواجب ان ينظر في حاله فان كان عادته مستمرة في انه لا يروي الا عن عدل مرضي فلا ريب
حينئذ انه يجري مجرى المرسل فيجب قبوله لاحتمال كونه رواه له عدل آخر وان لم يعرف ذلك من حاله فلا
يرده قالوا لو جاز ان يعمل به مع نسيان من روي عنه لجاز للحاكم ان يعمل بحكمه وان كان نسيه اذا شهد
شاهدان انه حكم **قلنا** اما مالك واحمد وابو يوسف فقد التزموا ذلك فلا يلزمهم واما نحن والشافعي
فنقول انما منعناه ذكرنا في الحكم لانه تابع في هواه انه انما يحكم بما يؤديه اليه نظره ونظره في هذا الحال لم يؤده الى شيء
ولو كان قد اداه فيما مضى الى راي فاختلاف النظر جائز في الطيبات وهذا غير حاصل في الراوي فلا قياس مع الفرق
فبطل ما زعموه **تنبيه/ علم** ان مما يليق ذكره مع هذه المسئلة ان يقال اختلف الناس في قبول الحديث
اذا رواه عدل مرضي وخالفه الحفاظ للحديث ولم يعرفوه فيما حفظوه فقال الفقهاء انه يقبل وجهل الحفاظ
به ليس بمطعن فيه وقال اصحاب الحديث لا يقبل وهذا مطعن قادح وجه القول الاول ان الراوي
اذا كان عدلا حافظا فمخالفة الحفاظ لا تقدح اذ هم بعض الامة ويجوز انهم لم يحيطوا بكل ما صح عنه صلعم
واحتج الآخرون بان زمن المتجدد ان يجتهد جماعة وارتحلوا لاحاطة بما صدر عن رسول الله صلعم
وتطوفوا في طلب ذلك البلدان واتعبوا انفسهم واستفرغوا وسعهم في ذلك بحيث لا يشذ شيء من اخباره واحوالهم عنهم ثم يجيء
واحد من الناس بخبر لم يظهر ولم يكن في تتبع ما سمعوه ولم يحط بهم نقله واذا كان ذلك فيتهمون علينا الظن
ان هذا الذي انكره الحفاظ غير صحيح **قلنا** اذا صحت لنا عدالته وانه لا يروي الا عن عدل فالواجب
الحمل على السلامة ويجوز ان الحفاظ لم يعلموا ما علم والله هو المحيط بكل شيء علما **مسئلة قال**
الجمهور من الاصوليين والمحدثين ويجب ان يرد الخبر المخالف للاصول المهد وهي صرائح الكتاب
والسنة والاجماع التي لم تنسخ وخالف في ذلك الذين قبلوا الخبر الاحادي في مسائل اصول الدين وهم اصحاب
الحديث ومحمد بن شجاع فان هولاء يقبلون الاحادي المعارض للادلة القاطعة العقلية والنقلية لكن
محمد بن شجاع اوجب تاويل ما خالفها ولو بتعسف كما مر بيانه والحجة لنا عليهم انه لا خلاف في وجوب العمل بها
فاذا خالفها الخبر وجب اطراحه **فان قلت** ان هذا نفس المتنازع فيه **قلت** بل لا منازعة في هذه
القاعدة اعني كونه لا يجوز العمل بالظني حيث يلزم من العمل به اطراح القطعي لكنهم ان قالوا اخبر الواحد يفيد
القطع كان حكمه مع معارضته كالقطعيين المتعارضين قالوا لا يفيد القطع قبلوه وتاولوه ان امكن
والا قبلوه وتوقفوا في معناه كما قالوا في الوجه والجنب واليد والعين الموجودة في القران فانهم امنوا بها ولم
يتوقفوا في معناها **فان قلت** اذا كانت الاصول النقلية هي الكتاب والسنة فالخبر الاحادي

من الاصول فكيف يوصف بانه مخالف للاصول **قلت** انما اراد بالاصول ما افاد العلم اليقين من الادله العقليه والشرايع النقليه فاما ما افاد الظن فليس باصل لكن اذا ورد ما فوق الاصول قبل وان خالفهما وجب اطراحه عندنا بالوجوب لايثار العلم على الظن ولقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا **فان قلت** فقد جوزتم تخصيص القطعي بالظني قلت المخصص للعموم ليس بمخالف له بل مبين ما اريد به وقد قدمنا ان دلالة العموم على الافراد ظنيه فالمخصص غير مخالف للاصول وانما المخالف لها ما تقتضي نقيض ما اقتضته او ان يحل ما حرمته او العكس لا على وجه التخصيص فذلك هو محل النزاع ها هنا هذا الخلاف في الخبر المخالف للاصول بمعنى انه المصادم لها واما الخبر الذي لم يخالف النصوص فيما نصت عليه وانما خالف ما يقتضيه القياس عليها وهو اعطا المقيس حكم المقيس عليه فاذا ورد نص على حكم وللمنصوص نظير مساوله في علة ذلك الحكم وورد خبر يقتضي منع قياس ذلك النظير على ذلك المنصوص عليه بان يقتضي كون حكمه مخالفا لحكم نظيره فهذا هو الخبر الذي يوصف بانه مخالف لقياس الاصول وليس مخالفا للاصول نفسها وقد قدمنا الخلاف في المخالف للاصول واما المخالف لقياسها فاعلم ان من قبل المخالف للاصول فهو يقبل هذا ايضا لا محاله واما الذين لا يقبلون المخالف للاصول فاختلفوا في المخالف لقياسها على اربعه اقوال الاول قول الاكثر من اصحابنا المتكلمين وهو قول عامة الفقها وهو انه يقبل الخبر المخالف لقياس الاصول فيكون العمل به اولى من العمل بالقياس فيبطل القياس وهو الذي نص عليه الشافعي واليه ذهب الشيخ المرشد واختاره القاضي القول الثاني لمالك وغيره وهو انه لا يقبل بل يعمل بالقياس دونه القول الثالث لعيسى بن ابان وهو انه ينظر في حال الراوي ذلك الخبر فان كان مشهورا بالتحفظ في روايته والضبط الكلي غير متساهل قدم الخبر على القياس القول الرابع انه يكون ذلك موضع اجتهاد للمجتهد يعمل بحسب ما تقتضيه القراين من كون القياس اقوى ام الخبر واختلف هولا في كيفيه ذلك فقال ابو الحسين ان كانت العلة ثابتة بدليل قاطع فالقياس اقدم وان كان الاصل قطعيا والعلة ظنية فموضع اجتهاد وقال ابن الحاجب ان كانت العلة ثابتة بنص راجح من الخبر المخالف للقياس فالقياس اقدم وان كان وجودها في الفرع قطعيا وان كان وجودها فيه ظنيا فالوقف وان كان خلاف ذلك فالخبر اقدم فهذه اقوال العلما في الخبر المخالف لقياس الاصول واختلف الذين قالوا بقبوله في مسايل هل الاخبار التي وردت فيها مخالفة للاصول او لقياسها كما سنبينه بعد ذكر حجة كل قول من هذه الاقوال اما الذين قالوا بقبوله وقدموه على القياس فاحتجوا بوجوه الاول اجماع الصحابه على تقديم الخبر على القياس فانهم كانوا اذا عرضت لهم حادثه حاولوا الاجتهاد فيها والنظر فيما ترد اليه من الاصول حتى يروي بعضهم لهم خبرا فتركوا التعويل على ما سوى ذلك الخبر الا ترى ان عمر ترك القياس في دية الجنين حين روي له الخبر وقالوا لولا هذا الخبر لقضينا فيه برايها **قلت** وهذا نص صريح من عمر بان الخبر اولى من القياس وكذلك ظهر عن ابي بكر وجماعة من الصحابه الا ترى الى ابي بكر كيف نقض حكما حكم به عن رايه لحديث سمعه من بلال وهو ...

وكذلك ترك عمر رايه في المفاضلة بين الاصابع في الديه لما حكاه عمرو

بعضهم الى غيره لكن ما يكثر نقله ده كتوريث الزوجه من ديه زوجها فانهم تركوا القياس فيما شاع فيهم ولم ينكره احد فاما ما نقل عن ابن عباس من رده خبر ابي هريره توضوا مما مسته النار فاستبعاد لطهوره بل العموم حتى قال ابن عباس الا نتوضا بالحميم وكذلك رد عايشه في خبر الاستيقاظ فالا كيف نصنع بالمهراس الوجه الثاني ان الخبر دليل لا يحتاج الى غيره بل يستقل بنفسه بخلاف القياس فانه يحتاج الى النص والا لم يصح والمستقل اقوى من غير المستقل الوجه الثالث ان معاذا قدم النص على القياس وصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال انما قدم النص المعلوم دون المظنون لانا نقول بل الظاهر العموم الوجه الرابع انه لو قدم القياس قد عملنا بالاضعف مع وجود الاقوى وذلك لا يجوز بالاجماع بيان كون الخبر اقوى انه انما يجتهد فيه في امرين وهما العداله والدلاله فقط والقياس يجتهد فيه في سته امور حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي الامرين المذكورين في الخبر حيث حكم الاصل ثابت بخبر فثبت ان الخبر اقوى من القياس فوجب تقديمه احتج المتقدمون للقياس بان الخبر يدخله الغلط والكذب والنسخ والقياس سليم عن ذلك فكان اقدم **قلنا** دليل وجوب العمل به ضعيف كما لا يوجب غلطه ثم انه لا يومن الغلط في القياس عند تعارض العلل قالوا اذا تعارض خبران ترجح احدهما بالقياس وفي ذلك تقديم القياس على الخبر قلنا لم يترك المتروك لمجرد القياس بل للخبر المعارض له والقياس مقو فقط قالوا ترك علي عليه السلام خبر الاشجعي في قصه بروع بنت واشق لاجل القياس وسياتي وترك ابن عباس خبر ابي هريره فيما مسته النار لاجل القياس حتى قال انا نتوضا بالحميم **قلنا** الضعف الراوي لا للقياس واحتج من قال بان خبر المتحفظ تقبل روايته **قلنا** مسلم ان خبر الضابط مقبول احتج اهل القول الرابع بان في كل من الخبر والقياس وجها مرجحا فيرجع الى الاجتهاد في الترجيح احتج ابو الحسين وابن الحاجب على ترجيح القياس حيث قطعاه بان ذلك يرجع الى تعارض خبرين فيعمل بالراجح واما الوقف عند ابن الحاجب فللتعارض الترجيحين قلنا لو تعيد متعلق الخبرين لزم ما قالاه واما مع تغاير متعلقهما فلا وجه لابطال النص اذ لم يصادم نص الاصل في محله بل في فرع تبني العمل بالخبر وقد امتثل الخبرين جميعا اعني خبر الاصل والخبر المعارض للفرع **تنبيه اعلم** ان ابا الحسين ذكر للمسالة اطرافا بعضها لا خلاف فيه وبعضها محل الخلاف منها قال اذا كان دليل الحكم في الاصل قطعيا والدليل على كون العلة علة في الحكم نصا قطعيا وقطعنا بحصولها في الفرع فهذا لا ينبغي ان يقع فيه خلاف في تقديم القياس على الخبر الاحادي المانع من القياس لانه حينئذ يكون كابطال القطعي بالظني قال واما اذا كان حكم الاصل ثابتا بخبر احادي والعلة مستنبطة قال فالعمل بالخبر اولى من العمل بالقياس لان الخبر يدل على الحكم بنفسه والقياس يدل عليه بواسطة وسياق كلامه يقتضي ايضا ان هذا موضع اتفاق قال واما اذا كان حكم الاصل ثابتا بنص قطعي والعلة مستنبطة لا منصوصة قال فينبغي ان يكون هذا الخلاف وان كان الاصوليون قد اطلقوا الخلاف الجميع ثم حكى الخلاف وحجة كل فريق ممن رجح الخبر وممن رجح القياس واختار في اخر الكلام انه موضع اجتهاد كما قال عيسى بن ابان **قلت** والارجح عندي ان النص اولى من القياس ولو كانت العلة منصوصا عليها لانه دل على الحكم بنفسه من غير شرط والعلة وان كانت منصوصة فانما تقتضيه بشرط

لا يجوز تخصيصها وفي ذلك من الخلاف وتعارض الحجج ما سنذكره ان شاء الله تعالى في القياس واذ قد فرغنا من حكاية الخلاف في اصل المسئلة فلنعد الى حكاية الخلاف المتفرع على القول بقبول الخبر المخالف للقياس الاصول فيما هو مخالف لقياس الاصول فيما هو مخالف للاصول وما هو مخالف للقياس فنقول هذا **فرع** اختلف فيه القايلون بقبول الخبر المخالف لقياس الاصول فقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي ان خبر القرعه وهو انه صلى الله عليه واله وسلم قرع بين ستة اعبد لرجل اعتقهم في مرضه فارق ثلثه واعتق اثنين وخبر المصراه وهو قوله صلى الله عليه واله وسلم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ثلثا فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر كل واحد منهما مخالف للاصول فلا يقبل فيهما وخبر القهقهه وهو انه صلى الله عليه واله وسلم امر من ضحك في صلوته من دون ان يغلبه الضحك ان يعيد الوضوء ومثله خبر القافه وخبر نبيذ التمر وهو قوله صلى الله عليه واله وسلم تمرة طيبة وماء طهور ومثله الخبر فيمن افطر ناسيا كل منهما مخالف لقياسها اي القياس الاصول فيقبل وقال الشافعي بل كل منهما مخالف للقياس اي لقياس الاصول فيقبل جميعا والصحيح عندنا ما ذكره الشيخان ابو عبد الله وابو الحسن والحجة لنا على صحة ما اخترناه ان القرعه تقتضي نقل الحرية والاجماع منعقد على انه لا يطرأ عليها الرق واما خبر المصراه فالاجماع ايضا منعقد على ان المثلي مضمون بمثله لا بالقيمة فالخبران مخالفان لنفس المجمع عليه وهو نقل الحر الى الرق وضمان المثلي بغير مثله بخلاف خبر القهقهه ونبيذ التمر فانهما مخالفان لنظير ما اجمع عليه لا له بيان ذلك انه امر صلى الله عليه واله وسلم من قهقه في الصلوة باعادة الوضوء وهذا مخالف لنظيره من الاصول القطعيه وهو الكلام في الصلوه لان القهقهه من جنس الكلام اذ هي اصوات والاجماع منعقد على ان الكلام في الصلوة لا يوجب نقض الوضوء ولو وقع عمدا والخبر المقتضي لايجاب الوضوء على المتقهقه في الصلوه عمدا مخالف لنظيره المجمع عليه وهو الكلام في الصلوه واما خبر نبيذ التمر فهو مخالف للقياس على ساير الانبذه فانها لا يجزي الوضوء بها بالاتفاق ونبيذ التمر من انواعها فالخبر الوارد فيه مخالف للقياس عليها احتج الشافعي رحمه الله ان خبر القرعه والمصراه لم يضادا ما اجمع عليه بعينه وانما خالفا القياس عليه بيان ذلك ان الاجماع انما وقع على من قد عرفت حريته بعينه واستقلت انه لا يطرأ عليه بعد ذلك رق وخبر القرعه لم يوجب رق من عرفت حريته بعينه بل اثبت الشرع تعيينها فمنع من قياس من لم تعرف حريته على الحريه المتعينه في منع طرو الرق عليها ولم يجز طرو الرق على المتعينه واما خبر المصراه فبيان ذلك فيه ان الاجماع انما انعقد على ضمان المثلي بمثله حيث حصل اليقين بتماثلهما جنسا وصفة ولبن المصراه يجوز ان يخالف لبن غير المصراه في صفة او خاصيه فالخبر الوارد فيهما لم يمنع ما اجمع عليه بعينه بل منع من قياس ما ظن فيه المماثله على ما تيقنت فيه فظهر من ذلك انهما مخالفان لقياس الاصول لا الاصول والجواب والله الموفق انا لا نسلم هذا التفصيل بل نقول ان منعهم لطرو الرق على الحريه عام لان مستند الاجماع قوله صلى الله عليه واله وسلم لا ينز على حر ملكه وهذا عام كما ترى والعمل بخبر القرعه يقتضي نحو من طرو الملك على الحر فتكون فيه مخالفة ما اجمع عليه وكذلك الاجماع على ضمان المثلي عام ومستنده قوله تعالى بمثل ما اعتدى عليكم والظاهر في اللبن التماثل لبن المصراه وغيرها والخبر الوارد فيها يمنع ضمان المثلي

بتلك نصا فانها مخالفة للاصول لا للقياس عليها **تنبيه** فاما من قال ان الخبر اذا ورد ولا نظير له في الشرع بتلك فهو ثابت بالاجماع لما بينا من ان الصحابه كانوا يقبلون الاحادي من غير اعتبار ذكر وقد نقل الخلاف

مسئله واختلف الاصوليون في انفراد احد الراويين في هذه الصورة بزيادة في الخبر هل يقبل ام لا قال الحاكم انفراده بذلك مقبول عندنا وقيل لا **قلت** والقايل بذلك بعض اصحاب الحديث قال ابن الحاجب اذا كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل ومفهوم كلامه ان ذلك موضع اتفاق **قلت** وذلك يكفي حتى يكون مجلس السماع منهم واحدا ولا شاغل لهم عن استماعها واما اذا جاز في مثلهم ان يغفلوا عن مثلها او تحضروا او لم ينقل كون مجلسهم واحدا فهو موضع الخلاف قال ابن الحاجب والجمهور على ان الزيادة تقبل وعن احمد روايتان تقبل ولا تقبل **قلت** وقال بعض العلماء ان غير الاعراب باللفظ والذين لم يروها كثرة ومثلهم لا يغفلون عن مثلها ومجلس السماع واحد لم تقبل الزيادة والا قبلت مثال المغيرة للاعراب قوله او نصف صاع من بر مع رواية او صاعا من بر لكل واحد ... ومثال ما لا تغير الاعراب قوله او صاعا من بر بين اثنين ولا فرق عندي ... وهما ما لم يبلغ عدد الذين فقدوا الخبر عنها حد التواتر ومن ثم قلنا في الاحتجاج على ذلك ان المخبر العدل فاذا كان العدل يجب قبول خبره لعدالته وجب قبول زيادته ايضا لان الزيادة مع المزيد عليه بمنزلة خبرين ولو روى احد خبرين وغيره خبرا واحدا قبلت روايته الخبرين بلا نزاع كذلك هذا ولان الزيادة يتعلق بها حكم وراويه الثقة كالخبر المبتدا احتج المانعون من قبولها مطلقا بان الحفاظ اذا شاركوه في النقل واتحد المجلس وانفرد بالزيادة اورث التهمه في حقه **قلنا** سهوه فانه سمع ما لم يسمع ابعد من احتمال سهوه عن سماع ما سمع احتج المشترطون كون الحاذفين للزيادة كثرة بان الوهم في الواحد اكثر من الجماعه فيبعد تواطيهم على حذفها فيكون العمل بروايتهم اولى **قلنا** ان بلغوا عدد التواتر وقاربوه فالعادة تقتضي بانها لو كانت لم يجمعوا على حذفها لتعذر تواطيهم على ذلك لكثرتهم وغلبة تهم وضبطهم ويبعد ان يخفا عليهم جميعا ويبعد ان ينسوها جميعا قالوا لو كان الخبر بيانا او تعليما اوجوابا لسايل ثم انفرد احدها بزيادة لم يقبل اتفاقا فكذلك في غير هذه الامور **قلنا** ان الزيادة في هذه الاحوال لم يجوز خفاها على بعضهم لوجوب معرفتها عليهم ولا نسيها اذ كانت الزيادة لا يتم المراد عليه الابها ومثال ما ورد بيانا قوله صلى الله عليه واله وسلم في اربعين شاة شاة وروى بعضهم في اربعين شاة سائمة شاة ومثال ما ورد تعليما قوله صلى الله عليه واله وسلم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وروى بعضهم والسلعة قايمة واما اذا لم يكن وجه مما ذكرنا فلا وجه لاجله ترد الزيادة قال ابن الحاجب فان تعدد المجلس قبل اتفاقا وبعني اذا سمع الحديث راوي الزيادة في مجلس غير مجلس سماع الذين لم يروها فلا اشكال في قبولها ولا وجه لردها قال فان جهل فاولى بالقبول يعني اذا جهل مجلس سماع راويها وسماع حاذفها فلم يعلم هل كان في مجلس غير مجلس الحاذفين ام اتحد مجلسهم فالاولى حملهم جميعا على السلامه في انه سمعها حيث لم يسمعوها قال ولو رواها مرة وتركها اخرى فكرواتين يعني اذا ذكرها راو وتركها اخرى فالخلاف **قلت** انما اذا تركها انسيانه فذلك خرج في عدالته ولو

والذي لا نظير له كاخبار الشفعه والقسامه ونحوهما مما لا نظير له في الشرع ويسمى معقول النظير وسطر من الذي قال مثل هذا لا يقبل ...

ولنا عدالته وضبطه واحتمال السهو في الاخرى ... النسيان ...

كانت موكدة فقط كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل
باطل قال اصحابنا وكذا لو ارسل احدهما الخبر واسنده الآخر قبل الاسناد عندنا يعني اذا قال
احد الراويين قال رسول الله كذا ولم يذكر الوسائط بينه وبين الرسول وروى غيره ذلك الخبر بعينه
مسندا اي ذكر الوسائط بينه وبين الرسول حتى تتصل الرواية بالرسول فان الاسناد يقبل وقيل
لا يقبل اسناد الحديث اذا ارسله الغير والقايل بذلك بعض الشافعية قالوا لو صح اتصاله لشاركه الحفاظ في سنده
قلنا يجوز ان المرسل ارسله لغرض او غفل عمن سمعه منه وذلك لا يقدح في حال من وصل ولان من اسنده فقد
روى زيادة وهي الاسناد وزيادة العدل مقبولة كما تقدم قال اصحابنا وكذلك لو وقفه واحد ورفعه الآخر
قبل الرفع قلت والوقف هو ان يقفه على الصحابي الذي رواه نحو ان يقول قال ابن عباس في سايمة الغنم زكوة
والرفع ان يقول حدثني فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او قال فلان قال رسول الله صلى الله عليه وآله
فان ذلك مقبول والخلاف فيه لمن لم يقبل الاسناد حيث ارسله الغير قال اصحابنا وكذا لو ارسل مرة واسند اخرى
او وقفه مرة ورفعه اخرى فانه يصح اسناده بعد ارساله ورفعه بعد وقفه والخلاف فيه كالخلاف في الراويين
حيث ارسل احدهما او وقف والآخر اسند او رفع فان ذلك لا يوثر خللا في اي الطرفين اذ المعتبر العدالة
في ذلك كله والارسال والوقف لا يقدحان فيها قال الحاكم اما اذا رواه دهرا طويلا منقطعا ثم رواه مرة
متصلا فهذا يوجب التهمة قلت ولا وجه للتهمة مع استمرار العدالة مسئلة قال الاكثر ويجوز
للمحدث حذف بعض الخبر الا الغاية مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الثمر حتى يزهي وكذلك الاستثناء
مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ونحوهما وذلك كالبدل وعطف البيان والصفة
المتصلة فالبدل نحو في اربعين شاة شاة ومثال عطف البيان في السايمة الغنم زكوة ومثال الصفة في الغنم
السايمة زكوة قلت ولا يجوز ان يحذف غيرها اي غير الغاية والاستثناء ونحوها الا ان يخل بها استهانة
بذكرها ولو كان المحذوف لا يفيد فايدة زايدة على ما قد لفظ به نحو ان يكون موكدا كاحد اللفظين
من قوله باطل باطل لان ذلك استهانة بالمحافظة على الفاظه يوهم التهاون بامره وذلك يسقط العدالة
ان لم يكن كفرا فاما اذا لم يتركها استهانة بل استغناء عنها بما قد لفظ به ولم ينقص عند تركها شي من الفايدة
التي قصدنا ذلك نحو ان يحذف من خبر الهرة بقول قال صلى الله عليه وآله وسلم انها ليست بنجس وسكت
عن قوله انها من الطوافين عليكم والطوافات فقد قال الاكثر بجواز ذلك ومنع منه بعض اهل
الحديث قلنا المقصود تادية المعنى فاذا قد حصل بما ذكره فلا وجه لوجوب ذكر الزيادة اذا لم
يكن تركه استهانة قلت ويمكن ان يقال ان من المعلوم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو افصح
من نطق بالضاد لا يلفظ بلفظ لا تحصل به فايدة بحيث يكون ذكره وحذفه سواء بل لا بد فيه من فايدة ولو
مجرد التاكيد اللهم الا ان يكون المحذوف يفيد حكما مستقلا لا تعلق له بالحكم المستفاد من اللفظ
المنطوق به فانه حينئذ اعني المنطوق والمتروك من الخبر جار مجرى خبرين روى احدهما
وترك الآخر وذكر ابن الحاجب الاتفاق عليه انما نعني من حذف بعض الخبر مطلقا ما اخل به من
اوجب تادية الخبر بلفظه ولم يجز الرواية بالمعنى لجواز ان يكون في المحذوف من الفايدة في

المنطوق به لا يحصل مع حذفه ولما ذكرناه من استفادة مجي لفظ في كلامه صلى الله عليه وآله وسلم
لا يحتمل خلل بحذفه والجواب قد تضمنه ما قبل هذا تنبيه قال ابو الحسين وغيره اما اذا زاد الراوي
الخبر مفردا ما اخذه منه زمانا طويلا في مجالس متعددة ثم انه روى ذلك المحدث في بعض الاوقات
تلك الزيادة فهذا يورث التهمة في حقه ويوهم ان الزيادة لو سمعها من الحديث لم يتركها الزمان الطويل
ولا يقبل قلت وهذا يحتمل مسئلة قال اهل المذهب كالقاضي وابي الحسين وغيرهما والشافعي
وابو يوسف يقبل الخبر الآحادي في الحدود وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي لا يقبل وهو قديم قولي ابي
عبد الله البصري ثم رجع الى مثل قولنا والصحيح الاول ومن ثم قلنا حكم يعمل فيه بالظن فوجب قبول
ما ورد فيه مما يثمر الظن كالشهادة فانها تقبل في الحدود اجماعا وهي لا تثمر اكثر من الظن فوجب قبول
الآحادي فيه حيث يثمر الظن قالوا الحدود تندرئ بالشبهات وتجويز الكذب في الآحادي شبهة
فكان كونه آحاديا ليس شبهة كالشهادة قالوا انما قبلت الشهادة في ايقاعها لا في اثباتها من الاصل
فافترقا قلنا الشهادة يثبت بها كونه مشروعا كما يثبت ذلك بالخبر فاستويا واقدم فرق الصحابة في قبول
الآحادي في الحدود وغيرها قال اصحابنا وكذلك الخلاف في المقادير كتقدير النصب نحو نصاب
السرقة والكفارات وكذلك مقادير الكفارات هل يقبل فيها خبر الواحد فالمذهب على ما ذكره القاضي
انه يقبل وهو قول الشافعي وقال ابو علي الجبائي وابو الحسن الكرخي لا يقبل والحجة لنا على ما اخترناه ان
المعلوم اجماع الصحابة على ذلك كقبول عمر خبر دية الاصابع والجنين ونحوه كقبول ابي بكر حديث الجدة
رواه بلال في غلبها الشدة واحتجوا على ذلك بان طريقه الظن جاز قبول الآحادي فيه قالوا المقادير
لا تعرف بالظن فلا يقبل فيها الآحادي كما لا يقبل فيها القياس قلنا كلا الطرفين ممنوع اي كلا فيهما
الظن والقياس مسئلة قال اهل المذهب والشافعي والقاضي وابو عبد الله اذا قال
الصحابي امرنا بكذا حمل على ان الآمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقال الكرخي وغيره من الحنفية لا يحمل
على ذلك لجواز كون الآمر غيره وقيل ان كان القايل بذلك من اكابر الصحابة فالآمر الرسول صلى الله عليه وآله
اذ لا يامرهم سواه وان كان من دونهم لم يحمل عليه لتجويز كون الآمر لهم الخلفاء والحجة لنا على ما اخترناه
ان المعلوم من حال الصحابة ايرادهم اياه احتجاجا على من سمعه والزامهم السامع ولا يوردونه مورد
الحكاية وذلك لا يلزم الا حيث الآمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره ولانهم لا يعقلون الامر والنهي
الا حيث الآمر الناهي امره ونهيه حجة ليكونوا متعبدين به فان قيل هلا حملتموه على اوامر القرآن
ونواهيه لاجل ما ذكرتم قلنا ان كلام الله تعالى قد علموه جميعا وعرفوا اوامره ونواهيه فيكون
المتكلم بذلك غير مفيد بكلامه فايدة جديدة والمعلوم ان المقصود بالكلام الافادة واما تحمل
بما ذكرنا ولاجل ذلك لم نحمله على ان الآمر الامة لان الاجماع لم يظهر فيهم على حد ظهور القرآن فان
قلت فهلا حمل على امر الخلفاء قلت امرهم ليس بحجة وهم يوردونه احتجاجا فان قلت فقد
روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كانوا لا يقطعون اليد في الشي التافه ولم ترد به الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم قلنا لما ثبت بالجماعة علم انها ارادت غيره وحملنا على ان زادها

الامة لم يستقم احتجاجها به اخبج المخالف بان الرسول صلى الله عليه واله وسلم لم يدخل في اللفظ ولا
في المعنى فكيف يضاف اليه سلمنا فقد كان الولاة يامرون وينهون وكان امتثال امرهم واجبا فلم تكن
اضافتهم الى الرسول اولى من اضافته اليهم ولانه اذا جازان تضاف اليهم السنه لقوله صلى الله عليه واله
عليكم بسنتي وسنه الخلفا من بعدي فاضافه الامر والنهي اليهم اولى قلنا اما الاول فانا لم نضف
الى الرسول لاجل اللفظ بل لاجل العرف والعرف اخذ بالظاهر بل اقوى من الظاهر واما قوله الثاني
فلان امر الولاة انما يجب امتثاله فيما يثبت في الشرع لا في اثبات الاحكام الشرعيه ابتدا واما قوله الثالث
فلان اطلاق لفظ السنه اذا ورد لا بد من حمله على سنه النبي صلى الله عليه واله وسلم بل هو اكبر من الامر والنهي
وما استدل به انما يدل على ان السنه اذا قيدت جاز اضافتها الى غيره والمراد بها الطريقه وقد روي
من سن سنه حسنه ومن سن سنه سيئة ولم يرد بها السنه النبويه وانما اراد من فعل الطريقه حسنه او سيئه
تكن لكن قوله اراد صلى الله عليه واله وسلم عليكم باتباع طريقتي وطريقه الخلفا من بعدي خلافا فما
زعمتم والله اعلم فان قال الصحابي امر النبي بكذا افاد انه سمعه منه عندنا وهو قول ابي طالب
والقاضي وقيل او نقل اليه بتواتر لانه احتج على القطع وقيل يحمل على انه سمع ذلك من لسان النبي صلى الله
عليه واله وسلم او ثبت له ان الرسول صلى الله عليه واله وسلم قاله بدليل قاطع نحو ان يخبره واحد في حضرة
جماعة كانوا حاضرين عند ابتدا الحديث ولا ينكرون الروايه فان ذلك دليل قاطع على انه قاله
صلى الله عليه واله وسلم قلنا الظاهر من قوله امر النبي صلى الله عليه واله وسلم بكذا انه سمعه منه على
ما جرت به عادة من يقول لذلك ممن يحكي ان غيره امر ولان الشرع والعقل يمنع من الاخبار بذلك على
القطع الا اذا سمعه او علمه يقينا والظاهر من طريق الصحابي المجالس للرسول السماع منه فنقل الناقل
يوجب العمل بهذا الظاهر وهو الحمل على انه سمعه منه احتج المجوزون لمن لم يسمعه منه بقول عمر لا
ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امراة فاطلق ولم تسمع تلك السنه التي ادعاها قلنا لا بد ان يكون
عنده سنه سمعها والا لم يجزمنه الاطلاق قالوا اكثر ما في ذلك انه مرسل قلنا الاجازه على القطع يمنع من
ذلك مسله قال السيد ابو طالب فان نقل الصحابي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم احتمل الارسال
واحتمل الرفع وهو كونه سمعه فلا نقطع باحدهما وقال القاضي عبد الجبار بل يغلب انه سمعه من لسانه
ولا يحمل الارسال وحكا الحاكم عن بعضهم انه لا يحمل الا الارسال فيحمل عليه قلت وهذا الخلاف
انما هو حيث يقول عن النبي صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السما العشر ونحو ذلك واما لو قال روي عن النبي
صلى الله عليه واله وسلم او قال عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال كذا فهذا موضع اتفاق انه ارسال لا
ان اخبار في ذلك لانه كالصريح في انه لم يسمعه وانه رواه غيره ومن المختلف فيه ان يقول عن النبي صلى الله
عليه واله وسلم فيما سقت السما العشر بل هذه الصوره اقرب الى احتمال انه سمعه منه والصحيح ما ذكره
ابو طالب ومن تبعه قلنا لا شك في ان اللفظ يحتمل الارسال كما يحتمل سماعه منه فلا وجه للقطع باحد
المحتملين من غير مرجح فان قال من السنه كذا حمل على سنه الرسول صلعم عندنا وهو اختيار القاضي وقال
الشيخ ابو الحسن الكرخي لا وجه لحمله على ذلك اذ قد يريدون بالسنه سنه الخلفا فاذا تردد بين

العصر لم يحمله على احدهما من غير مرجح والحجة لنا انه قد يذكر على وجه الحجة ولا حجة الا سنته صلى الله
عليه واله وسلم ولانه لو قال رخص لنا في كذا لم يكن ذلك الا من الرسول صلى الله عليه واله وسلم وكذا السنه ولا نسلم انهم يطلقون
من السنه كذا الا ويعنون سنه الرسول كقولهم امر بلال ان يشفع الاذان وكان سنه الخلفا لم يطلقوا بل يقيد
او قال الصحابي كان كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا فكقوله من السنه في الاصح يعني انه يفيد انه كان يفعل
في عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بامره او اذنه وكان جماعة الصحابة تفعله عن اجماع منهم قال ابن الحاجب
وهو قول الاكثر وقيل ليس بحجة لاحتمال كون المراد فعل جماعة ليس كل الصحابة ولا كان عن امر
الرسول صلعم الينا ما مر ومن ذلك قول عايشة كانوا لا يقطعون اليد في الشي التافه قالوا فاد ما زعمتم
من المبالغة بذلك قلنا ظن فجاز مخالفته مسله واختلف الناس اذا قال الصحابي
قولا او فعل فعلا على وجه شرعي مخصوص وجهله مذهباله وهو مما لا يعلم بالعقل وانما يعلم توقيفا من جهة
الروايه عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيحمل عليها ام لا بل يحمل على انه عن رايه واجتهاده فقال
السيد ابو طالب والقاضي عبد الجبار فان ذكر حكما طريقه التوقيف كالحد والمقدرات كايام الحيض
والنصب والابدال كبدل الهدي الواجب في وطي المحرم او امثالها او مثابه حمل على الاجتهاد ان امكن اي
ان كان للاجتهاد فيه مسرح كما سيأتي في الحيض وان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح نحو ان يقول صلوة الضحى
ثمان ركعات او نحو ذلك فعلى التوقيف اي يحمل على انه سمعه من الرسول صلعم او ممن رواه عنه اذ لا
طريق للعقل ولا للاجتهاد الى ذلك وهو عدل فرضي فلا نحسن ما حمله على انه قاله تخمينا وقال ابو حنيفه
بل الواجب ان يحمل على التوقيف مطلقا سوا كان للاجتهاد فيه مسرح ام لم يكن وقال الكرخي ان كان ذلك الصحابي
مجتهدا وامكن فيه الاجتهاد فالاجتهاد كحديث عطا في اقل الحيض انه يكون يوما وليلة لا اكثر وان لم يكن
مجتهدا فالتوقيف كحديث انس انه ستة او سبع في الحيض لانه انس لم يكن من مجتهدي الصحابة والحجة لنا على صحة
قول ابي طالب والقاضي انه الظاهر فيما لم يضفه الصحابي الى الرسول صلى الله عليه واله او غيره انه انما يقصد عن
الاجتهاد ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه فيحمل حينئذ على التوقيف قال ابو الحسين احتج
ابو حنيفه بان المعروف من حال الصحابة انهم اذا اطلقوا حكما شرعيا وجزموا به فانهم لا يفعلون ذلك الا عن
توقيف خلاف ما اذا كان رايا لهم فانهم يضيفونه الى رايهم ويترفعون وهم من يتوهم انه عن نص لا ترى الى حديث
بكر بن قال في بعض الحوادث اقول فيها برايي وكذلك ابن مسعود وكذلك عمر وعلي في ام الولد بخلاف
ما قد كان عن نص فانهم يجزمون به ولا يضيفونه الى رايهم والجواب والله الموفق انا لا نسلم
اجماعهم على ذلك ولا استمرار عليه في كل حكم مجتهد فيه واذا لم يعرف اجماعهم على ذلك فالظاهر
ممن اطلق الكلام في مسله ان كلامه صادر عن نظره واجتهاده مهما يتعذر الاجتهاد فيه قلت
ولابي حنيفه ان يقول انما يكون الظاهر ما ذكرتم فيمن عد من الصحابة من العلما واما فيهم فالظاهر انهم
لا يجزمون الا عن توقيف قلت وهو قوي واما حجة الكرخي فهي واضحه والجواب عليه كالجواب
على ابي حنيفه الا ان حجة ابي حنيفه اظهر والله اعلم مسله قال الاصوليون والفقها
والصحابي من جالس النبي صلى الله عليه واله وسلم ولو ساعة مجالسته اياه صلعم متبعا لشرعه قلت ولا يحتاج الى ان نقول وبقي على ذلك

بعد وفاته لان في ذلك خللا من وجهين احدهما انه يخرج به الصحابي الذي توفي قبل وفاته
صلى الله عليه وآله وهو صحابي بالاجماع الثاني ان الصحابي اذا فسق لم يخرج بذلك عن كونه صحابيا الا ترى
الى قتلة طلحة والزبير وعائشة لم يخرجوا به عن كونهم صحابيين لا يقال لولا توبتهم لخرجوا لانا نقول
انه صلى الله عليه وآله وسلم لم يحكم بخروج من بغى عن هذه التسمية بدليل قوله في بعض الاحاديث
يؤتى باقوام يوم القيمة الى قوله فيذهب بهم ذات الشمال فاقول اصحابي اصحابي فيقال انك لا تدري ما
احدثوا بعدك فلم ينكر عليه تسميتهم اصحابا كما انكر تعالى على نوح تسمية ابنه انه من اهله فقال انه
ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلما لم ينكره وجه الاشتقاق وان صح تسمية من فسق صحابيا ولئن سلمنا
شرط تسمية الصاحب صاحبا الاتفاق في الدين بدليل قوله تعالى قال له صاحبه وهو يحاوره
اكفرت بالذي خلقك فسماه صاحبا له مع كونه كافرا وظهر لك صحة ما قلناه ولا وجه
لما اعتبره الاصحاب وقيل بل هو من لقيه صلعم وان لم يرو ولم يغزو وقيل بشرطان وقيل
احدهما والقائل بذلك كله بعض اصحاب الحديث وابن الحاجب لانه قال الصحابي من رآه صلعم
وان لم يرو ولم يطل قلنا الاقرب للاشتقاق ان لم يطل لقاؤه لم يسم صاحبا لغة ولا شرعا ولا عرفا
الا ترى ان من رآك في طريق او نحوه فان العرب لا تسميه صاحبا لك في لغتها ولا عرفها قالوا الصحبة
تقبل التقييد بالقليل والكثير فيقال صحبه قليلا وكثيرا فكان للقدر المشترك بين القليل
والكثير وهو القليل قالوا ولو حلف لا صحبه حنث بلحظة قلنا لا نسلم انه يطلق على كل قليل
بل على القليل الذي يسمى مثله صحبة لا اللحظة ولا اللحظتين بدليل صحة قولهم لقيت فلانا وما
صحبته او رأيته وما صحبته ولا نسلم ان الحالف يحنث بلحظة والا لزم لو رآه من قرب ولم
يكلمه ان يوصف بالصحبة ولا قائل بذلك يؤيد ما اخترناه انهم يقولون اصحاب الحديث
للملازمين له دون غيرهم وكذلك اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة للملازمين دون غيرهم
قالوا العرف في ذلك **قلنا** بل الوضع اللغوي وكافيك ان احدا لا يسمي الوافد والنابل صاحبا
اصلا قالوا اطبق الرواة والمحدثون على تسمية من لقيه صلى الله عليه وآله صحابيا **قلنا**
اصطلاح لهم فلا يلزمنا اذ ليسوا كل الامة **تنبيه** اعلم ان في معرفة الصحابي وما
هيته فوائد منها ما تقدم من قوله امرنا او كنا نفعل كذا فان الخلاف في هذه الالفاظ
انما هو حيث وقعت من صحابي دون غيره وكذلك اذا ذهب مذهبا لا يعلم الا توقيفا ونحو ذلك
ومنها اذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا حملناه على الرفع ومن غيره على الارسال
ومنها هل كونه صحابيا يغني عن تعديله ام يحتاج كغيره كما سيأتي ومنها اذا حمل الحديث
على خلاف عمومه هل يخصص بمذهبه ام لا كل ذلك يختص الصحابي فاحتجنا الى معرفة ما هيته
ومن هو **مسئلة قال اصحابنا** ويقبل قول الثقة انه او غيره صحابي
اذ لو ان الثقة اذا قال انا صحابي او فلان صحابي فانه يقبل في ذلك وقيل لا يقبل شهادته
لنفسه بالصحبة وانما تقبل لغيره قلنا المعتبر العدالة في قبول الرواية ولئن ذكر

شهادة يقال لبترك له ان يشهد لنفسه لانا نقول فيلزم على ذلك ان يقبل قوله في انه عدل رضي
لانا نقول ولا سوا فانا لا نقبل روايته عن نفسه ولا عن غيره الا بعد معرفة عدالته فلو قبلنا قوله
انه عدل استلزم الدور **قلت** وقد يعلم ضرورة كون الشخص صحابيا اما عن مشاهدة او عن
تواتر كما في العشرة او بدلالة عن اجماع الامة ان فلانا صحابي وقد يستفاد من خبر العدل فيكون
مظنونا **مسئلة قال الاكثر** من الاصوليين والفقهاء والمحدثين والصحابة كلهم
عدول قالت الاشعرية مطلقا المعتزلة الا من ظهر فسقه كالباغين على علي عليه السلام الذين لم
تقع توبتهم وقيل بل هم في العدالة كغيرهم لا يقبل الا من ظهرت عدالته منهم او من عدله عدل
وقيل بل هم عدول الى حين الفتن فلا يدخل فيها لان الفاسق منهم حينئذ غير معين **قلت**
وهذا القول يروى عن عمرو بن عبيد لانه توقف في الفاسق من المقتتلين يوم الجمل كما قدمنا
حكايته وعن النظام الجرح لهم وكذا عن الامامية الا من قدم عليا في الخلافة وقد قدمنا
حكاية المطاعن التي طعن بها على كل واحد من الخلفاء الاربعة وغيرهم والحجة لنا على عدالة من
لم يظهر فسقه منهم قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه الى اخر الاية وقوله صلى الله عليه
وآله اصحابي كالنجوم ونحو ذلك قوله صلعم طوبى لمن رآني الخبر او ترا من رآني احتج الاشعرية
بذلك بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال قال ابن الحاجب واما الفتن فتحمل على اجتهادهم قال ولا اشكال بعد
ذلك على المذهب وغيرهم **قلت** وذلك مبني على قاعدتين لهم باطلتين احدهما ان مسئلة الامامة
اجتهادية لا قطعية والثانية انها تثبت بالغلبة ولو فاسق او جاهل وقد قرر بطلان هذه المقالة
في اصول الدين **قلت** وهذا القول يبطله ثبوت البغي وفسق الباغي وقد صرح الكتاب العزيز
بفسق البغاة حيث قال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فاخبر بان الباغية خارجة عن امر الله وان حدها القتل حتى
ترجع عن بغيها وكل خارج عن امر الله حده القتل فهو فاسق قطعا الا الكافر فانه خارج عن امر الله وحده
القتل حتى يرجع وفي هذا كفاية لمن انصف ولم تجذبه امراس التعصب والهوى الى التذهب في مهاوي
الردى **مسئلة قال الاصوليون** واذا تعارض الخبران من كل وجه رجع الى الترجيح
قلت وينبغي اولا ان نبين معنى التعارض وهو ان يرد خبران يتضمنان تعذر العمل بهما والتبس
احدهما او الامر الاخر في باب وجوب العمل بكل خبر بهذا حالهما فانهما يعدان متعارضين وذلك
بشروط ثلثة احدها ان يثبت لكل واحد منهما ما ينفيه الاخر من عموم او خصوص او لو اختلفا
في ذلك لم يتعارضا كما سيأتي وثانيها ان يثبت لكل واحد منهما نقيض ما يثبته الاخر اما باثبات
او نفي او مضادة اذ لو لم يكونا نقيضين لم يتعارضا وثالثها ان لا يعرف تاريخ كل واحد منهما ويتحد
وقتهما فمتى اجتمعت هذه الشروط حكم بالتعارض فيرجع الى الترجيح كما ذكرنا فان لم يمكن ففيه
ثلثة اقوال احدها ان ذلك ممنوع اعني تعارض الخبرين الظنيين على وجه لا يمكن ترجيح احدهما
قول ابي الحسين ومن تابعه الثاني انه ممكن ويطرحان الثالث انه يكون وغير المجتهد في الاخذ

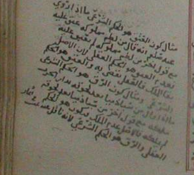
[Margin note:] [illegible]

اعلم ان الترجيح وجوه كثيرة قد افردنا لها فصلا في باب اللواحق لكنا نذكر هنا بابهما وشان تفصيل ذكره
الوجوه المختلف فيها في مسايل مسالة الكثرة من يرويه عند الاكثر من العلما للاجماع الصحابة على الترجيح به ولقوة
الظن بكثرة الراوي وقال ابو الحسن الكرخي من اصول اصحاب ابي حنيفة تقتضي ذلك واستدل بمسايل لهم منها
قولهم لا يقبل في رؤية هلال شوال الا ما هو اقوى مما ثبت به رؤية هلال رمضان فقووه بزيادة
العدد وكذلك في الصحو فرقوا بين العدد القليل والكثير وذكر مسايل جمة وقد نص الشافعي على هذا
فقال خبر ابي سعيد اولى من حديث ابن عباس لانه يرويه جمع من الصحابة وقيل لا ترجيح بذلك كالشهادة
والقايل بذلك **قلنا** الرواية تخالفها بدليل وجوب العمل بها وان لم
تشترط فيها عدالة المخبر فانه لا يعمل به الا مع ظن صدقه ولانا قد عرفنا من حال الصحابة ترجيح الخبر بكثرة
عدد رواته الا ترى الى ابي بكر في حديث سهم الجدة كيف طلب تقويته بتكثير رواته وكذلك عمر
في حديث الاستيذان ولان في كثرة الراوي تقوية لظن صدقه وقد كانت الصحابة تطلب قوة
الظن من غير ما ذكر في ذلك الا ترى ان عليا عليه السلام كان ربما استحلف الراوي ليقوى ظن صدقه
وعمر رجح خبر عايشة في انه كان صلى الله عليه واله يصبح جنبا على خبر ابي هريرة لقوة الظن بصحة
خبرها لاختصاصها ولانه لا خلاف في ترجيح احد القياسين على الآخر بكثرة الاشباه مع انها
لا تفيد العلم وان بلغت في الكثرة كل مبلغ فالترجيح بالعدد الذي يحصل بكثرته العلم اولى واحق
احتج المخالف بان الراوي كالحاكم والمفتين فكما لا يترجح حكم جماعة وفتوى جماعة على حكم
واحد وفتواه كذلك لا ترجح رواية الجماعة على رواية الواحد **والجواب والله الموفق**
ان بين الموضعين فرقا فان كثرة عدد الراوي يقوى بها صدقه لانه اذا كثروا فادوا العلم بخلاف
الحكم والفتوى فتعددهم انما يفيد ان مذاهبهم متفقة في المسألة الا ترى انهم وان بلغوا في الكثرة اي مبلغ
لم يفد تعددهم العلم بصحة حكمهم وفتواهم الا من جهة الاجماع اذا اتفق لا يقال بل تعدد القايلين
بالحكم يدل على قوة طريقه كان القايل بالخبر اذا كثر كان ارجح كما سيأتي لانا نقول ان الفتوى
والحكم يفتقران الى النظر وغير بعيد ان تتوارد الخواطر على غير الاقوى ويكون المصيب للحق واحدا من المحقين
بل نقطع بان اهل الحق اقل من اهل الباطل في العقايد ومن ثم قال علي عليه السلام الحق لا يعرف بالرجال
بخلاف ما طريقه الرواية والنقل فان كثرة الناقلين تدل على صدق الخبر فافترق الحال بين الحكم
والفتوى وبين الرواية واما قياسها على الشهادة فقد تقدم انها تخالف الرواية قال الاكثر والارجح
خبر الاعلم بغير ما روى وقال عيسى بن ابان بل يرجح قلنا علمه لا تعلق له اي بالخبر فاذا كان
علم المجتهد بالخبر ونقله لا يزيد على علم المقلد فلا وجه لترجيح خبر الاعلم احتج ابن ابان
بان فتوى الاعلم ارجح بلا خلاف فكذلك روايته قلنا ان كانت اعلميته بما يتعلق بالحديث كمعرفة احوال
رواته والاطلاع على سيرهم فلا اشكال ان روايته ارجح وان كانت اعلميته ثابتة في غير ذلك فلا
وجه لترجيحه حينئذ **مسألة** ولا ترجيح للحرية والذكورة عندنا بل خبر الحر والعبد
سوا وكذلك الذكر والانثى خلافا لبعضهم وهو
فانه زعم ان رواية

الحر اذا عارضها رواية العبد فرد به الحر رجح وكذلك الرجل مع المرأة قال محمد بن الحسن يرجح خبر الحرين
على خبر العبدين لا خبر الحر على خبر العبد والحجة لنا على التسوية بينهما ان المعتبر العدالة والضبط
والامانة ومن ثم قبلت الصحابة خبر بريرة وجاريته صلى الله عليه وسلم وارقائه كبلال وغيره **قلت**
اما في النسا فللخصم ان يقول ان النسا قد نبه الله في كتابه على ان ضبطهن دون ضبط الرجال في قوله ان
تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى تعليلا لاقامة المرأتين مقام رجل والضبط معتبر في الرواية
كالشهادة فيجب ان لا يقبل خبرهن الا مع انضمامهن مقام عدلة الشهادة الا ان يصح اجماع الصحابة على قبول
رواية واحدها فالاجماع حجة في ازواجه صلى الله عليه واله فلا يجعل حكمهن كحكم غيرهن من النسا
في ذلك لقوله تعالى يا نسا النبي لستن كاحد من النسا الى قوله نوتها اجرها مرتين وقد احتج محمد بن الحسن
بان شهادة الاثنين توجب الحكم فيجب ان تقبل الخبر بما يجب الحكم به فجاز ان يرجح به بخلاف الواحد **قلنا** الشهادة
مخالفة للرواية فلا تقاس احداهما على الاخرى **مسألة قال اصحابنا** وعمل اكثر الصحابة
بما يوافق الرواية مرجح وقال بذلك عيسى بن ابان واختاره القاضي في العمدة وقيل لا يرجح بذلك اختاره القاضي
في الشرح والصحيح عندنا هو الاول والحجة لنا على القاضي ان عملهم بالخبر مع تساهلهم لمعارضه
يقوي الظن بان المعمول به اصح عندهم من الذي تركوا العمل به لمعرفتنا بجدهم واجتهادهم في طلب الحق وما
يرضي الله سبحانه ولان ابن عباس لما انكر عليه الصحابة مخالفتهم في الربويات لم يطعن في
انكارهم عليه بل خشنته واعتذر بما روي له من قوله صلعم لا ربا الا في النسيئة احتج القاضي بان
عمل الاكثر لا يقتضي كون الحق معهم اذ الاغلب ان اهل الحق اقل من اهل الباطل فلا يقوى الظن لاجل عملهم
قلنا اما اذا كان عملهم لاجل خبر مروي لا لاجل نظر واستنباط فلا اشكال ان ميلهم الى العمل
باحد الروايتين قرينة واضحة تشهد بان ما مالوا اليه اقرب الى الصحة من الرواية التي مالوا عنها
لظهور عنايتهم في طلب الاصح من الروايتين **مسألة** قال القاضي ومثبت الحكم ارجح من النافي
اي اذا ورد خبران احدهما يقتضي اثبات حكم والاخر يقتضي نفيه فالمثبت ارجح وقال عيسى بن ابان
بل العكس اولى وقيل بل هما سوا قلنا بل المثبت اكثر تحقيقا اذ الاصل البراءة احتج عيسى بان الحد
تندرئ بالشبهات والمعارضة لدليله اقوى شبهة **قلنا** انما تدرأ بالشبهة بعد التكليف
بها فاما التكليف بها فيثبت بما تثبت سائر الاحكام الشرعية اذ لا مقتضي لعدم ثبوتها اباها اذ لم
يرد هذا الحديث الا فيما يعتبر ثبوتها **مسألة** ولا يعارض المعلوم المظنون فيرفض المظنون
الا حيث يصح له مخصصا في الاصح فانه لا يرفض بل يخصص به العموم كما مر وكما سيأتي ولا خلاف في ترجيح
رواية الاورع والاحفظ والاعلم بما روى ومعقود الخلل الخطأ ومعنى ذلك نحو القياس
مخالفته والوجه في ذلك ظاهر **مسألة واذا تعارض المسند والمرسل**
فقد اختلف العلما في الارجح فقال القاضي ان المسند والمرسل سوا اي لا ترجيح لاحدهما على الآخر
وقال عيسى بن ابان بل المرسل ارجح وقال الفخر الرازي بل المسند ارجح والصحيح عندنا ما ذكره
القاضي والحجة لنا ان المعتبر في قبول الاخبار انما هو عدالة الراوي فاذا استوت عدالتهما

وضبطهما فلا وجه للترجيح رواية احدهما احتج عيسى بن ابان بان المرسل لما يرسل عن قطع
بصحة الحديث وتثبت في روايته كما روي ذلك عن الحسن البصري وابراهيم النخعي بخلاف المسند فهو يتكل
على ذكر الرواة فلا يعرف منه الجزم كجزم المرسل **قلنا** ابلغ ما في ذلك ان المرسل فيحكم من يقول في صحته
عندي عدالة رواة هذا الحديث وذكر لما يسند نا الظن كما يفيد نا الاسناد معرفة عدالة الرواة
لا اكثر من ذكر فخر الرازي ان الاسناد قرينه ظاهره في تحفظ الراوي من الغلط لانه اذا ذكر اسماء
الرواة وترتيبهم تنبيه في خلال ذلك على تفاصيل الخبر وحصل الامان من دخول الضعف في روايته
له لضعف الذاهن بخلاف المرسل فلا يومن دخول ذلك فيه او في سنده **قلنا** معرفة عدالة المرسل
وتحفظه في الرواية تومننا من ذلك **مسئله واختلف الناس في الحاظر والمبيح**
فقال ابو هاشم والقاضي وعيسى بن ابان ولا ترجيح للحاظر على المبيح ان لم يكن لهما حكم في العقل
وقال الكرخي وبعض الفقهاء بل الحظر اولى من الاباحة **قلت** اعلم ان الاصوليين قد
يطلقون هذه العبارة على كون بعض احكام الشرعيه لا حكم له في العقل وهي عبارة توهم الخطا لانها
توهم ان بعض الشرع حكم لا يثبت له قبل ورود الشرع حكم في العقل لا في تحليل ولا في تحريم ولا ندب ولا
كراهة لا في ضرورة العقل ولا دلالته وليس كذلك فانه ما من حكم شرعي الا والعقل يقتضي فيه
بقضيه من تحليل او تحريم لكنه نوعان نوع يعلم حكمه بضرورة العقل ونوع لا يعلم حكمه الا بدلالة
فالاول كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم وتحريم الظلم والكذب والعبث والجهل والثاني
هو اباحة كل ما يقع الانتفاع به من غير ضرر يلحقه او يلحق من هو اخص به كاباحة الانتفاع بالشجر والمباح
التي لا مالك لها قبل ورود شرع بمنع او بتحريم فان اباحة ذلك وهو تحريمه لا يعلمان بضرورة العقل
وانما يعلمان بدليل لانه على خلاف سياتي في باب الحظر والاباحة ان شاء الله تعالى فما ورد من الاثار
موافقا لما علم حكمه بضرورة العقل فهذا يسميه الاصوليون حكما شرعيا له حكم في العقل وما ورد
من الشرع في حكم لا يهتدي اليه العقل بضرورته فهو الذي يسمونه حكما شرعيا لا حكم له
في العقل قبل ورود الشرع فاذا ورد خبران احدهما يقتضي خطر شي لا يعلم خطره ولا اباحته بضرورة
العقل قبل ورود الشرع وخبر اخر يقتضي اباحته فهذان خبران لم يكن لهما حكم في العقل اي يعلم بضرورة
العقل وهو محل الخلاف بين الاصوليين هل يرجح الحاظر ام المبيح ام لا ترجيح لاحدهما على الاخر
فعند القاضي وابي هاشم وابن ابان والشافعي انه لا يرجح احدهما على الاخر بل اذا تعارضا من كل
وجه اطرحا وطلب غيرهما من الادلة الشرعيه فان لم يوجد لهما في الشرع حكم رجع الى ما تقتضيه دلالة
العقل وقال ابو الحسن الكرخي بل الحاظر اولى من المبيح **قلت** وظاهر قول ابي القسم البلخي فهذا الكلام
في الخبرين المتعارضين حظرا واباحة حيث لا حكم لهما في العقل **قلت فان كان لهما حكم في العقل** اي
في ضرورة العقل مثال ذلك ان يرد خبر بحل كل حيوان وخبر بتحريمه فالوارد في التحريم مقرر لما علم
بضرورة العقل من تحريم ايلام الحيوان **فالناقل عنه اولى** اي الناقل عن حكم العقل وهو المبيح قال
الرازي وغيره بل المبقي لحكم العقل اولى وهو الحاظر لتطابق العقل والسمع **قلنا الناقل ابلغ**

ثبتا لانه يشهد بخلاف الظاهر فاشبه بينة الخارج مع بينة الداخل فكما ان بينة الخارج اولى لتضمنها كذلك
الخبر الناقل عن حكم العقل فاما قول الرازي فهو مبني على اصلهم من ان العقل ضرورة حكمه في تحليل ولا تحريم ولا
ايجاب انه لا يهتدي الى شي من ذلك لنجح القايل بانهما يطرحان حيث لا حكم لها في العقل اذ الحكم المستفاد
منهما شرعي لا عقلي ومن المحال ان يحكم الشارع باباحة شي وحظره في وقت واحد وليس احدهما باولى
بالقبول من الاخر فاطرحا وبطل حكمهما جميعا كمسئله وليين عقدا النكاحين وتعذر العلم بالمتقدم احدهما
ولا رجح كون ايهما احدهما فان عقدهما يبطلان جميعا يجدد عقد **واحتج** المرجحون للحظر بانه احوط
كما قال اهل الفقه انه اذا التبس لنا الطاهر بالنجس رجحت جنبة الحظر لكونه احوط وكما قالوا في المطلقة من زوجين
انه يرجع في كل واحد جنبة الحظر وكامة بين شريكين لا يحل لاحدهما وطيها تغليبا للحظر ولقوله صلى الله عليه واله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك **قلنا** الاحوطية وان ثبت في بعض الصور لم تثبت في بعض اخرى وذلك
حيث يتردد بين حظر ووجوب فلا احوط في هذه الصورة ثم ان في العمل بالحظر مع النص على الاباحة
ترك الاحوط وهو ترك اتباع ما نص عليه صلعم وقد وجب علينا اتباعه في قوله وفعله لقوله تعالى
واتبعوه والامر للوجوب **تنبيه اعلم** ان مما يتصل بهذه المسئلة الكلام في المثبت والنافي
بما رجح مثال ذلك ما روى بلال عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه حين دخل الكعبة صلى فيها ركعتين وروى
اسامه انه لم يصل وكذلك روت ام سلمه انه صلى الله عليه واله وسلم لم يكن يقبلها وهو صايم وروت عايشه
انه قبلها وهو صايم فقال القاضي لا يرجح احدهما على الاخر كقوله في الحاظر والمبيح ومنهم من قال المثبت
اولى لانه محقق وقيل النافي اقوى لانه موافق للظاهر قال ابو الحسين والقايل ان يقول لا يجب ان يكون
احدهما مطابقا لحكم العقل لانه لا فعل الا وله في العقل حكم اما القبح او الحسن وما زاد على الحسن ليس
يكون احد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من هذه الاحكام والاثبات منهما اثبات
بعضها فاذا اختلف هذين الخبرين وجب ان يكون مطابقا لحكم العقل **قلت** وهو كما ذكر لان المثبت
الصلوة مخالف لمقتضى العقل والنافي لها نافي للتكليف بها وهو مطابق لمقتضى العقل اذ العقل يقتضي
بان لا تكليف بذلك فالقياس ان يكون المثبت ارجح اذ هو ابلغ تحقيقا وهو اختيار ابن الحاجب في شرح
في باب اللواحق ايضا **مسئله قال اصحابنا ولا ترجيح لمثبت العتق على نافيه**
وقال الكرخي **بل المثبت اولى كالشهود** فانها اذا تعارضت بينتا اثبات العتق ونفيه كانت المثبتة
ارجح لكنه لا الخبران **واذ لا يطرا على العتق فسخ بخلاف الرق** فانه يطرا عليه الحريه وقال قاضي
القضاة ان كان العتق هو الحكم الشرعي فهو اولى وان كان الرق هو الشرعي فهو اولى لان الطاري منهما
هو المستفاد بالشرع فالرق قد يطرا على الحريه كما تطرا عليه فاذا كانا جميعا يصح طروهما فالثابت بالشرع
فهو اولى **واحتج** المستوي بينهما بان كل واحد منهما حكم شرعي فلا وجه يرجح احدهما على
الاخر **قلت** ولا قرب قول القاضي لانه الذي يقتضيه النظر وبيان زيادة على هذا التحقيق في
مسايل باب اللواحق ان شاء الله تعالى **مسئله قال ابو علي وابو هاشم والاكثر**
من المتكلمين والشافعي **ويجوز التعارض** بين الامارتين خبرين كانا ام قياسين **من غير ترجيح**



لاخذ بهما على الاخر لا ظاهرا ولا في نفس الامر ثم اختلفوا فيما يلزم المجتهد عند تعارضهما فقال ابو طالب
واكثر الفقهاء انهما يطرحان بالتعارض كانهما لم يوجدا فيطرحان جميعا ويوخذ في الحادثة بغيرهما من ادلة
الشرع فان لم يوجد عمل فيهما بمقتضى العقل وقال الشيخان ابو علي وابو هاشم بل يثبت التخيير للمجتهد
اي يعمل بايهما شاء وقال ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل بل لا بد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان
خفي على المجتهد مسلكه لانه لا يجوز من الحكيم ان ينصب لنا امارتين متنافيتين ولا يبين الراجحة
منهما قلنا لا مانع من التكافؤ بين الامارتين ولا يقبح في حكمه لانه مع التكافؤ في التكليف بالعمل
في تلك الحادثة تعذر الجمع بينهما فيثبت التخيير للمكلف من الاخذ بايهما اذ لا مخصص لاحدهما
قلت بل الاطراح اولى لان للتخيير صيغا معروفة في لغة العرب ولم يجعلوا مثل ذكر احدهما
ولانه يؤدي الى التخيير بين قبيح وواجب وذلك حيث يقتضي احد الخبرين قبح فعل والاخر يقتضي
وجوبه فكيف يصح التخيير حينئذ قالوا اطراح ما صح من كلام الشارع لا يجوز لانه حكيم فلا بد من
فائدة فيما اورده قلنا انما يتبين التعارض وفقد المرجح فيجوز ان احد الخبرين ناسخ والاخر
الناسخ فاشتبه فيطلب امارة اخرى تدلنا على الذي لم ينسخ من الخبرين ولم يشتبه من الناسخين
فلا يلزم ما ذكرتم **مسئلة قال الاكثر من اصحابنا** ولا يقبل حديث الصبي
الا من روى الحديث بعد بلوغه ولو تحمله قبله وقال بل يقبل اذ القصد حصول الظن
بصدق الخبر وهو يحصل اذا عرف الصبي بالتمييز والتنزه عن الكذب قلنا العدالة في الراوي شرط
وهي غير متحققة فيه وجودة تمييزه وتنزهه عن الكذب لا يكفي والا لجوزنا رواية الفاسق حيث
عرف بالتنزه من الكذب وكثرة التحرز منه ولا قائل بذلك اذ العدالة اوثق **مسئلة وطرق
الروايات للاحاديث وما شبهها** اربع اعني التي متى حصل احدها جاز
لمن حصلت له ان يرويه الاولى قراءة الشيخ والتلامذة يسمعون وهي اقواها فيجوز لكل واحد
من السامعين ان يروي عنه ما سمعه فيقول حدثنا فلان واخبرنا او سمعنا منه كذا او ما في معنى ذلك ولا خلاف
في ذلك الثانية قراءة التلميذ عليه فهي الدرجة الثانية في القوة فيجوز لذلك القارئ ولمن حضر وسمع ما قرأه ان
يروي عنه كما جاز له حيث كان الشيخ هو القارئ فيقول حدثنا او اخبرنا او خبرنا او سمعنا او سمعنا
منه لكن لا يجوز له في هذه الدرجة بمجرد قراءة التلميذ بل مع قول الشيخ قد سمعت ما قرأت اما اذا كانت
قراءة الشيخ لا لقصد اسماع الحاضرين بل لنفسه او نحو ذلك قال ابن الحاجب جاز ان يروي عنه من سمعه
ايضا لكن لا يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه لم يقصد تحديثهم بل يقول الراوي قال فلان او حدث او اخبر
او سمعته **قلت وفي هذا نظر** اذ ان لم يكن السامع قد عرف ان ذلك الشيخ قد سمع ذلك الكتاب
على غيره او حصل له احد طرق الرواية له لتجويز كون قراءته له درسا وتفهما لالفاظه ولم يكن
قد تقدم له سماع فلا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني وقالوا واما سمعته فلا يبعد جوازه لا على وجه
الرواية والحديث والسند الى رسول الله صلى الله عليه وآله لانه لا واسطة غيره وحينئذ
ثم قول الشيخ قد سمعت هذا الكتاب سواء قال بعينه او وضع عليه خطه غالبا وهي الدرجة

الثالثة هي التي تسمى المناولة في لسان اهل الحديث لان الشيخ كالذي ناول المخاطب كتابا يروي عنه ما
فيه قال الشيخ احمد بن محمد الرصاص وكذا لو كتب اليه انه قد سمع الكتاب الفلاني يعني انه نوع من المناولة
بقوله او قوله قد سمعت هذا الكتاب فتصح الرواية عنه بذلك **قلت** وعندي ان هذا الوجه ليس بناول له غالبا
اذ ذلك الكتاب نسخ مصححة مضبوطة مأمون فيها التحريف والتصحيف والحذف والزيادة ليحصل
الى النسخة روايته عن مصنفه والى هذا اشرنا بقولنا غالبا واما اذا لم يعلم الكاتب ولا المكتوب اليه ان نسخ
ذلك الكتاب على هذه الصفة فهذه المناولة غير مفيدة اذ لا يأمن الراوي كذب الرواية مع تجويز ما ذكرناه
في النسخ ولا طريق الى معرفة صحة النسخة الا من قد سمعها عمن صحت له روايتها فاذا احتاج المكتوب اليه
الى قول من قد صحت له نسخة كان هو المناول لا الكاتب فلا ثمرة للمناولة لانه لا حاجة بشيء الى نسخة معينة
يصح له ضبطها وحفظها وتكون الكتابة به بذكر ما يرويه مفصلا فحينئذ تصح الرواية فاما على غيره
الوجه فلا قريب عندي انه لا ثمرة للمناولة بالكتابة قال اصحابنا فان تم عليه الكتاب ولم يذكره ولا
قال قد سمعته او وجد نسخة وظن انه قد سمعها الامارات ظاهرة فيها نحو ان يجد خطه بتاريخ سماعه
على شيخه او خط شيخه بالاجازة جاز العمل بها في تلك النسخة المفردة او التي عليها الامارة ولا يجوز
الرواية عن من ذلك عليه في الاصح من اقوال الاصوليين والمحدثين في ذلك لان في المسئلة اطلاقين وتفصيلا
الاطلاق الاول لابن الحاجب وغيره انه اذا قرأ عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه
او غفلة او غيرها فانه يقتضي جواز الرواية والعمل قال لان العرف يقتضي ان الشيخ قرره لان في سكوته
ايهام الصحة قال فيقول الراوي حدثنا او اخبرنا مقيدا او مطلقا على الاصح **قلت** يعني بالمقيد
ان يقول الراوي حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه والاطلاق ان لا يذكر قراءة عليه بل يقول حدثنا
او اخبرنا بكذا قال ابن الحاجب ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة يعني جواز العمل والرواية عن هذه
الطريق قال وقراءة غيره كقراءته **الاطلاق الثاني** لبعض الظاهرية انه لا يجوز عن هذا الطريق العمل
ولا الرواية ومحتجهم انه لم يحدثهم فكيف يسوغ لهم ان يقولوا حدثنا او اخبرنا بخلاف ما لو قال قد سمعت ما
قرأتم فانه يكون ذلك تحديثا لهم **قلت** اذا قصد بقوله سمعت ما قرأتم اي سمعته على من صحت له روايته
واما اذا اراد اني سمعت قراءتكم فهو لا يكون بذلك محدثا لهم به لجواز انه سمع قراءتهم ولما يكن قد سمعه من غيره
واما التفصيل فهو ما ذكره اصحابنا القاضي وغيره وهو ان هذا الطريق انما يثمر جواز
العمل بما في ذلك الكتاب من الاخبار ولا يثمر جواز الرواية اما جواز العمل فلان سكوت الشيخ مع معرفته
انهم يريدون الاخذ عنه والعمل بما يأخذونه وهو عدل لا يتوهم فيه السكوت حيث يحصل عنه عمل
بما لا يجوز العمل به فيغلب الظن انه لو لم يعرف صحة ما قرأوه عليه لنهاهم عن الاخذ به فلما لم ينههم غلب
الظن صحته عنده عن رسول الله صلعم فجاز العمل به حينئذ واما تحريم الرواية عنه فلانه لم يحدثهم
فكيف يقول حدثني من لم يحدثه فهذا جار في الصورتين جميعا اعني في القراءة على الشيخ مع سكوته
وفي وجود الامارات الدالة على صحة الكتاب فانه يجوز العمل لغلبة الظن بصحته ولا يجوز ان يقول
حدثني فلان لانه لا يدري على اي صورة كان سماعه على شيخه هل بتحديثه ام بمناولته ام بسكوته

فلا يقطع بانه حدث فامتنعت الرواية لاجل ذلك وهذا هو اختيار القاضي في هذه الصورة واكثر المتكلمين
ومذهب ابي حنيفة روى ذلك الحاكم في شرح العيون قال اصحابنا فان قال الشيخ قد اجزته او اروه عني عن
الكتاب او الحديث لم تجز الرواية عنه ما لم يقل قد سمعته **قلت وهذه هي الدرجة الرابعة**
من طرق السماع وهي الاجازه وهي لا تكمل طريقا الا اذا قال الحديث لك ان تروية عني بعد سمعته ليكون
بذلك محدثا له بما فيه فاما لو قال اجزته ولم يقل قد سمعته لم تجز الروايه لانه لم يحدثه واما العمل فلا يبعد
انه يجوز لان الاجازه قرينة ظاهرة على صحة الخبر عند المخبر وهو عدل فذلك يجري مجرى الروايه في
العمل به وان لم تصح الروايه **واعلم** ان الاجازة عندنا ليست طريقا مسوغة للروايه وانما شرعت للعمل
الا ان ينضم اليها قد سمعته كان ذلك هو الطريق لا لفظ الاجازه هذا هو الصحيح عند اصحابنا **واعلم**
ان الاجازه لا تخلوا اما ان تكون لموجود معين نحو اجزت لفلان ان يروي عني كتاب كذا وحديث
كذا او تكون لغير معين نحو ان يقول للموجودين من الامه او تكون للمعدوم نحو اجزت لنسل فلان
او لمن يوجد من بني فلان او نحو ذلك فقد اختلف العلما في صحة الروايه عن مجرد الاجازه فعند اصحابنا
انها لا تثمر جواز الروايه لان المخبر لم يحدث المجاز له بالاجازه له وحكى ابن الحاجب عن الاكثر انها تثمر جواز
الروايه حيث كانت لموجود معين ومنعها ابو حنيفه وابو يوسف واختلف الذين جوزوا الروايه
هل تجوز مطلقه ومقيده او مقيده فقط فقال اكثرهم لا تجوز الا مقيده نحو ان يقول حدثني او اخبرني
اجازة وقال الاقلون تجوز مطلقه ومقيده وقال بعضهم يجوز اخبرني لا حدثني واتفقوا على جوازها
للعين وهذا الخلاف انما هو في الاجازة للموجود المعين واما الاجازه لجميع الموجودين من الامه
فقال ابن الحاجب الظاهر قبولها لانها مثل الاجازه للموجود المعين واما الاجازه للمعدوم
فقال ابن الحاجب فيه خلاف والاوضح **قلت وهو**
حجتنا على منع الروايه عن مجرد الاجازه ما قدمنا من انه لم يحدثه
بشيء والاباحة له مسوغة لان يقول حدثني فلان ولم يحدثه لان اباحة الكذب لا تجوزه **واحتج**
المجوزون للروايه بان المخبر وان لم يحدث المجاز له لفظا فقد حدثه ضمنا كما لو قرا عليه **قلنا**
قد قدمنا ان مجرد القراءه لا تكفي حتى يقول الشيخ قد سمعت ما قرات ليكون محدثا له فلا يلزم ما ذكرتم
احتجوا بانه كان رسول الله صلى الله عليه واله يرسل كتبه مع الاحاد وان لم يعلموا ما فيها ولم
ينكر رواتهم ما فيها عنه ولم يسمعوا عنه شيا فلم يكن معهم الا مجرد الاجازه **قلنا لا نسلم**
انهم يقولون حدثنا واخبرنا وسمعنا وانما يقولون امرنا بتبليغ كتابه وقراءته منكم العمل بما فيه فلا وجه
لما ذكروا ولان الاجازة اخلال للمخبر وليس ذلك مما يملكه المخبر فيسوغ اخلاله وانما يجوز للمخبر الاخبار
بما سمعه والاجازه لا تصيره سامعا فلا يجوز له الروايه **واعلم** ان الطرق التي قدمنا متفاوته
في القوه فاقواها قراءة الشيخ لقصد الروايه للتلميذ ثم قراءة التلميذ مع قول الشيخ قد سمعت
ما قرات ثم قراءة الشيخ حيث لم يقصد اسماع الحاضرين ولم يجز روايتهم اذا علم انه قد صح له الحديث
من اخذ الطرق ثم المناوله مشافهه لانها كالتحديث بالحديث ثم المناوله بالكتابه مع الاشاره
الى

الى نسخة معينة قد عرف ضبطها ثم المناوله مع عدم التعيين من الشيخ للنسخه وذلك نحو ان يقول قد
سمعت كتاب كذا او يخرج الناسخ لذلك نسخة قد صححها النقله وعرف من جهتهم صحتها عن المصنف لكن قد
يقال ان هذا النوع فيه نظر لان المناوله حينئذ يكون هو مصحح النسخه لانه الذي يعتمد الروايه لاجل تصحيحه
ثم بعد المناوله الاجازة عند من صحح الروايه عن مجردها فاما نحن فلا نصحح ذلك الا مع قول الشيخ قد سمعته
وهي حينئذ على ما حققناه انما هي تحسين طريق متفرد لا داخل تحت المناوله ثم ان الاجازه مراتب اقواها
اجازة شخص معين موجود ثم للموجودين من الامه او بعضها مع التعيين نحو للموجودين من بني فلان ثم للمعدومين
كل الاجازه في الطريقين لا حد من غيري من باب المجازله في الدين فلا ينبغي لعاقل الالتفات اليها في جواز
الروايه اصلا وهذا **فرع** متفرع على طرق الروايه فيه خلاف بين الناس قال اهل المذهب كالقاضي
وغيره والشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن فان ذكر انه سمع جملة كتاب بعينه لكن نسي جاز له
روايته والاخذ بما فيه وان لم يذكر سماعه لكل حديث بعينه **قلت هكذا** حكى اصحابنا والاقرب
عندي ان ذلك لا يكفي اذا حصل النسخه التي سمعها متعينه له اما لو لم تكن متعينه له او كانت متعينه لكن قد خرجت من
يده مدة لا يامن عليها التحريف والتصحيف في ضبطها فانه لا يجوز له الاخذ بما فيها لا عملا ولا روايه الا
اذا غلب في ظنه انه سليم عن ذلك وقال ابو حنيفه لا يجوز له الاخذ بما فيها مطلقا والاقرب عندي ان ابا حنيفه
يوافق فيما ذكرناه اعني حيث النسخه غير متعينه او كانت قد خرجت من يده فلم يامن التغيير فيها دون
ما ذكرناه فلا وجه للخلاف فيه وقد حمل اصحابنا كلام ابي حنيفه على انه حيث لم يذكر انه سمعه لاجله ولا
ظن ذكر ظنا والاولى ما حملنا عليه قوله لانه اقرب الى مطابقة الكلام فان كان خلافه على
الامر فالحجة لنا عليه ان المعلوم بالنقل الصحيح وقوع رواية الصحابه والتابعين من الكتب
التي تواضعها على سبيل الجملة من غير نكير مع عدم ذكرهم تفصيل ما فيها **قلت** وهذا يحتاج الى
تحقيق فلعمري بذلك فتستقيم الحجة فنقول لا اشكال انه لم يكن في زمن الصحابه والتابعين كتاب مصنف
في الاسلام مجموع فيقال انهم كانوا يروون عنه من غير معرفة تفاصيله فكيف تستقيم هذه الحجة ولعل
الجواب على ذلك والله اعلم انهم كانوا ياخذون القصص المتقدمه على الاسلام من الكتب التي كانت موضوعه
فيها ويروون اخبارهم من تلك الكتب ولم يكونوا ذاكرين سماع كل قصة منها على حيالها الا ترى ان بعض كفار
قريش اراد معارضة القصص التي وردت في القران بقصص رستم وغيره من الملوك واراد ان يصرفوا
الناس عنه كما كانوا يسمعون قصص القران ويرجعون اليها ذكر ذلك اهل التفسير فان صح نقلها فربما كان
في الصحابه من يطالع تلك الكتب ويأتي باخبار منها فقد يروى ان ابن عباس كان ياخذ من الكتب المتقدمه
المنزله وغيرها وكذلك علي عليه السلام كان ياخذ عن التوراه حتى قال قرات في التوراة ان هبوبا خير من عتو
وان الرسول صلى الله عليه واله راى عمر يطالع في صحيفه من التوراه الى غير ذلك مما يقتضي ان الصحابه والتابعين
كانوا يطالعون في الكتب المجموعة من قبل الاسلام ويحدثون بما فيها فهذا قريب ما تقرر به حجة اصحابنا
وان كان للخصم ان يقول ومن اين عرفتم انهم كانوا يروون عن كتاب وهم لا يذكرون تفاصيل ما
فيه مع انه يمكن ان يقال انهم كانوا لا يروون عن كتاب الا حيث عرفوا تفاصيل ما فيه وصح لهم فيما اذا

الكلام وما اذا قال اجزت لنسل فلان ولمن يوجد من بني فلان واما الاجازه لمن يوجد مطلقا فلا يصح بالاجماع وفي ذلك في الفصول ف

يدفعون هذه الدعوى فالاولى في الجواب ان يقال انه اذا ذكر انه قد سمع الكتاب جمله وعرف ذلك
ضروره وكان الكتاب معتادا ولم يحرفه المغير فقد عرف تفاصيل ما فيه اعني انه قد سمع كل حديث فيه من
غير تردد فيجوز له الرواية وهذا دليل قطعي لا يدخله التشكيك فالاولى الاعتماد عليه **تنبيه**
اعلم ان الناكلاما في جواز الاخذ عن الكتب الموضوعه والروايه عنها لم يذكره غيرنا وها نحن نذكره
لان هذا موضعه فنقول **اعلم** ان الكتب الموضوعه في الاسلام لا تخلوا اما ان تكون في العلوم العقليه
او النقليه اما الكتب في الاحكام العقليه فلا اشكال انه يجوز الاخذ عنها وان لم تقرا على مصنفها ولكن
بشروط ثلاثه **الاول** ان يحصل للناظر فيها العلم اليقين بما نظر فيه منها من تصحيح او فساد وله ان
يحكيه عن مصنفه ان تبين له المولف وغلب في ظنه فيقول قال فلان في كتابه الفلاني ما لم يغلب في ظنه
انه قد وقع فيه غير او تصحيف او زياده او نقصان اذ الاصل السلامه وقد صح له انه كتابه فجاز له الاضافه
اليه وليس له ان يحكيه مذهبا لمصنفه الا حيث علم او غلب في ظنه انه لا قول له سواه ذلك القول **الشرط
الثاني** ان لا يجوز على نفسه تصحيف بعض الفاظ ما يحكيه ومعرفة ذلك تمكن فيهما في العقليات
الشرط الثالث ان لا يعلم الناقل ولا يغلب في ظنه ان المصنف لا يرضى بحكايه ذلك القول عنه بل
يكره ذلك لغرض له ديني او دنيوي فانه حينئذ بمنزله من اشهد على اخاه سرا فاذاعه الا ان يكون
في كتمانه مفسده او تدليس او اي وجوه التلبيس المخله بالدين فانه حينئذ لا يجوز كتمانه واما الكتب الموضوعه
في الامور النقليه **فاعلم** ان كل من تصدى لتصنيف كتاب في العلوم الدينيه فانما يبتغي بتصنيفه افادة
المسلمين وهدايتهم فانا نعلم من قصده انه لم يحجر احدا من المسلمين عن روايته عنه بل اراد منهم ان ياخذوا
به ويروه عنه فهو في حكم المجيز لكل المسلمين ان يروه بشرط امان التحريف والتصحيف فاذا عرف
ذلك فلكل احد من المسلمين ان ياخذ عن ذلك الكتاب بشروط ثلاثه **الاول** ان يكون الناظر فيه
من اهل البصيره الواقعه فيما تضمنه ذلك الكتاب من الفنون ليامن الخلط في نقله للمعنى المأخوذ **الشرط
الثاني** ان لا يروي ما اخذه من ذلك الكتاب على وجه التحديث عنه فلا يقول حدثنا ولا اخبرنا
وله ان يقول قال في كتاب الفلاني او رواه فلان في كتابه الفلاني وله ان يرويه مذهبا له لانه قد تيقنه
حيث تبين له المصنف ولو جوز انه قول اخر ما لم يغلب في ظنه انه قوله القديم فليس له ان يطلقه مذهبا
له **الشرط الثالث** ان يكون امنا فيما نقله من ذلك الكتاب ورواه عنه من ان يكون غيره
قد ضبط تلك الالفاظ ضبطا يخرج به عن مراد المصنف وذلك لا يخفى عن ذي البصيره الواقعه في ذلك
الفن فيما تردد في بعض مواضعه او بعض الفاظه فليس له ان يرويه عنه الا ان يشعر بالتردد والاحتمال
فتحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا حجر عن الاخذ من الكتب الموضوعه في الاسلام والروايه عنها على الوجه
الذي لخصناه مهما عرف من نسبت اليه ولم يكن من الكتب التي لم يتواتر تعيين مصنفها ولا اشتهر ولا نقله
عدل ولم يظهر الخلل في نقلها وضبطها ويكفي المقلد في جواز تقليده لمصنفها ما نقله الاخذ الجامع
للشروط التي ذكرناها فهذا هو الذي يترجح لنا في ذلك اذ لا دليل على تحريمه ولا اماره تثمر الظن ولا ينكر
ذلك الا جاهل او متجاهل وانما ذكرنا هذا لئلا يقال ان من جمع مصنفا من كتب لم يكن له فيها سماع ولا

اجازه فلا يوثق بما جمعه **قلت وهذا لا يلتفت على مثله ولا يعول عليه** لان
الاخذ عنها ان كان لنظر في مضمونها هل هو على وفق الصواب فعلمه الى كتابه على ذي ما وضعوها عليه
لتصويبه اياهم فاي حرج في هذا وهو فيه مصيب لحق وتصيب من الحق الثواب واما ان يحكي عنهم
ما ذكروه وقد عرف ضروره انها مصنفاتهم وانه لم يحرف ولم يصحف شيا مما نقله هو وغلب في ظنه فيما
احتمل انه لم ينقله غيره محرفا ولا مصحفا وعرف من مصنفيه انهم قصدوا ان يوخذ بها ويروى عنهم
وانهم يجيزون لروايتها لمن لم يصحف ولم يحرف فاي حرج عليه في روايه ما رووه سوا اضافه اليهم او لم
يضفه فقد جاز الارسال في الاحاديث النبويه وكذلك في ما اشبهها لحصول العله المشروعه وهي
غلبه ظنه بصدقهم وان الكتاب كلامهم والقم احد التابعين فهو حينئذ صادق مصدق في تاليف الخبر
عن مثلهم واذا قد اتينا على ما اردنا من شرح باب الاخبار **فلنا خذ في شرح باب الافعال**
والمراد بها افعال النبي صلى الله عليه واله وسلم وحكم اتباعه فيها
والتاسي به فنقول **مسئله اعلم** انه يجب التاسي به صلعم اجماعا في مما الغرض في ذلك على سبيل
الجمله وانما الخلاف في تفاصيل ما يلزمنا اتباعه فيه واختلف اصحابنا في طريق وجوب التاسي فقال الاكثرون
ان الطريق الى وجوب التاسي انما هو الشرع من الكتاب والسنه والاجماع وسياتي بيان ذلك **وقيل** بل كما وجب
بالشرع فانه يجب ايضا عقلا والقايل بذلك الامام يحيى وغيره حكاه في الفصول قال لان افعاله صلعم في وجوب الاخذ
بها كاقواله وقد علمنا عقلا بتجدد لا لة المعجز على صدقه انه يلزمنا اتباع قوله لما فيه من دفع الضرر فكذلك
نعلم وجوب اتباع افعاله كاقواله **قلنا** في الرد عليهم انا انما نعلم وجوب اتباع اقواله لمعرفتنا انها مصالح في
الدين ولا طريق للعقل الى معرفة المصالح وانما نعرفها بالشرع ولولا انا عرفنا من اقواله المصالح لم يلزمنا
اتباعها وافعاله لا نعلم من مجرد ها كونها مصالح وانما نعلم بكلام الله تعالى وكلامه صلى الله عليه واله وسلم
واذا لم نعلم كونها مصالح لم نعلم وجوب اتباعه فيها عقلا بل ان قامت حجة شرعيه على وجوب التاسي
به فيه وجب والا فلا لا يقال انه اذا ثبتت نبوته بالمعجز كما ذكر في انا نعلم انه يلزمنا ان نقتدي به
في افعاله واقواله عقلا لانه قد ثبت صدقه وعصمته لانا نقول انما كنا نعلم ذلك لو عرفنا بالمعجز ان جميع
افعاله مصالح لنا في الدين وقد علمنا ضروره ان في افعاله ما لا يجب علينا اتباعه فيه كالاكل والشرب
وقضاء الحاجه فلما لم نعلم ما فيه مصلحه لنا في افعاله الا بدليل شرعي غير مجرد الفعل لم يكف علمنا بنبوته
وصدقه في معرفه وجوب اتباعه في افعاله كما في اقواله فنحن نعلم المصلحة بخطابه فعلمنا بالعقل
وجوب اتباعها قال اصحابنا **ويجب شرعا اتباعه في جميع افعاله** التي علمناها ونقلت الينا **الا ما**
منعه دليل دلنا على ان اتباعه فيه لا يجب وذلك المانع ينحصر في صورتين احدهما ما وضح فيه امر الجبله
كالقيام والقعود والاكل والشرب والمشي والركوب ونحوها فانا علمنا من دينه صلعم انه لم يلزمنا التاسي
في ذلك وانه لا نتعبد علينا فيه والثاني ما علمنا انه مختص بالتكليف كوجوب الضحى والاضحيه
والوتر والتهجد والمشاوره وتخيير نسائه وجواز الوصال وجواز الزياده على اربع زوجات
ونحو ذلك مما اختص به فان تعريفه ايانا بانه مختص بذلك اسقط عنا وجوب التاسي به والخلاف

ولا خلاف في ذلك وربما عدا ذلك فانه يجب علينا التاسي به وقال ابو عبد الله وابو الحسن الكرخي لا يجب التاسي به الا
اذا انطبق علينا فيها فلا حكم لها والحجة لنا قلنا عموم قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وما
وجوب التاسي به في ايجاب ما اوجب وندب ما ندب واستباحة ما استباح لقوله في اخرها لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر فانه في معنى الوعيد على الاخلال التاسي به وذلك يقتضي الوجوب وقيل لا يلزمنا التاسي
به في شيء من افعاله الا فيما قامت دلالة شرعية على تكليفنا به اذ لا دليل يقتضي وجوب ذلك
علينا فيما يفعله ولم يامرنا بان نفعل كفعله كما قال صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني
مناسككم واما قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الاية فلا نسلم انها تكفي
في وجوب التاسي به لانها مجملة وبيان اجمالها انا قد علمنا ان في افعاله ما لا يلزمنا اتباعه فيه وفيها
ما يلزمنا اتباعه ولا يتميز لنا هذا من هذا الا بدلالة تبين لنا ما يجب علينا اتباعه فيه فصح قولنا
انه لا يلزمنا اتباعه الا فيما وردت فيه دلالة تقتضي وجوبه **قلنا** انما يصح ما قلتم لو لم
يكن قد تميز لنا ما لا يجب علينا التاسي فيه فاما وقد تميز لنا في الصورة تميزا تيقنا علمنا
ان ما عداها هو المقصود في الاية الكريمة فوجب امتثالها وهو المطلوب وقال الشيخ ابو علي
بن خلاد لا يلزمنا اتباعه في شيء من افعاله الا بدليل خاص نحو ان يظهر لنا كونه بيانا لما قد خوطبنا
به كقوله صلى الله عليه واله صلوا كما رايتموني اصلي خذوا عني مناسككم وكالقطع من الكوع
والغسل الى المرفق او يجب يكون فعله من العبادات فانه الذي يجب علينا التاسي فيه اذ الظاهر
ان حكمنا حكمه فيها وما سواها فلا وجه لوجوب اتباعه فيه من غير دليل **قلنا** لا نسلم ان الظاهر
فيما عدا العبادات سقوط وجوب التاسي والاية لم تفصل وكذلك عموم قوله تعالى واتبعوه
يقتضي ذلك لا يقال الاية تبين لكن انما يدل على وجوب التاسي به مرة واحدة لانه امر والامر
لا يقتضي التكرار لانا نقول ان المعلوم من قصده انه قدوة لنا وهذا يقتضي الاستمرار ثم
انا ندعي الاجماع على وجوب التاسي به في غير العبادات كما يجب فيها فانهم رجعوا الى ازواجه
في قبلة الصائم وفي ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه وفي تزوجه ميمونة وهو حلال او حرام
وغير ذلك **مسئله واذا قد ثبت وجوب التاسي به صلى الله عليه**
واله وسلم فينبغي ان نبين ماهيته ونبين القيود المتفق عليها والمختلف فيها واعلم ان
التاسي هو ايقاع الفعل او الترك بصورة فعل الغير او تركه وهذا لا خلاف فيه اعني انه لا
بد من موافقة الصورة فالاكثر الاصوليين ووجهه اي لا بد ان يوقعه او يتركه على صورته
وعلى الوجه الذي اوقعه عليه او تركه لاجله من ايجاب او ندب او اباحة فلو اوقعه على
صورته ولم يوقعه او يتركه على الوجه الذي اوقعه او تركه عليه المتاسي به لم يكن متاسيا
به الا ترى ان من لو سجد لله وسجد غيره للصنم تاسيا لسجوده لله لم يوصف بانه متاس
به وقال ابو علي بن خلاد يجوز ان يكون فعل المتاسي حسنا وفعل المتاسى به قبيحا
نحو ان يتقدم النصراني الى البيعة ليفعل فيها عمل النصارى ويتبعه المسلم اليها ليرد ويحتج

اليها

اليها فهو متاس به وان كان مشي المسلم اليها لذلك الغرض حسنا ومشي النصراني لغرضه قبيحا **قلت**
وهذا الكلام غير سديد لانا نقول ان كان المسلم لم يعرف الطريق الى البيعة الا لاجل النصراني فلا
شك انه متاس به في سلوك تلك الطريق وان اختلف غرضهما بسلوكه لكن هذا لا يسمى تاسيا وانما يسمى
استرشادا واستدلالا اي مهتد بانه في عرفان السبيل لا متاس به فالغلط وقع في تسميته هذا تاسيا
والا فكيف لي ان من سجد لله فسجد غيره لصنمه لاجل سجوده لله انه متاس به في ايقاع السجود وان
اختلفا حسنا وقبحا وليس معنى التاسي انه متبع له وانما معناه ان سجوده باعث على ايقاع مثل
ذلك السجود لغير ذلك المعبود فليس تاسيا على الحقيقة بل معارضة للفعل بمثل صورته وانما التاسي
الذي في معنى الاتباع والاقتداء هو ايقاع الفعل او الترك على الصورة والوجه اللذين وقع عليهما
فعل الغير اتباعا له كايقاعنا الصلوات الخمس على الصورة التي اوقعها الرسول عليها وعلى ذلك الوجه
وهو الوجوب قاصدين لاتباعه قال المحققون من اصحابنا وهو ابو عبد الله وابو الحسين وبعض من
مع الوجه الزمان والمكان كصلاة يوم الجمعة والوقوف بعرفة والطول والقصر نحو ان يصلي ركعتين
بسورتين طويلتين او قصيرتين ان علم ان هذه الامور الاربعة دخلت في غرض المتبع كما اذا تاسينا به صلعم
في صلاة التسبيح فمن شاننا ان ناتي بتطويلها بالاذكار مثل ما اتى به فلو صلينا اربع ركعات خفيفة
نقصد صلاة التسبيح لم نكن متاسين به فيها وكذا لو صلينا في ركعتي الفجر بمثل اذكار صلاة طويلة لم
نكن متاسين به في تلك الصلاة وان لم تكن دخلت هذه الامور في غرض المتبع بالفعل فلا عبرة بها وقال
القاضي لا تعتبر هذه في التاسي مطلقا بل قال ان اعتبار الزمان والمكان يؤدي الى استحالة وقوع التاسي
لانه يستلزم وقوع فعل المتاسي وفعل المتاسى به في وقت واحد ومكان واحد وذلك مستحيل
اما في الوقت فانه لا بد من تقديم المتاسى به والا لم يكن احدهما بكونه متاسيا اولى من كونه متاسيا به واما
في المكان فلاستحالة كون الفاعلين في مكان واحد في وقت واحد **قلنا** انا لم نعتبر ذلك انما اعتبرنا الغرض
كالوقوف بعرفة والصلاة يوم الجمعة حيث علم ان المتاسى به انما اختار ذلك المكان والزمان لتعلق المصلحة
به فعلنا انه لا تاسي مع مخالفة ذلك الغرض فاعتبر لذلك **مسئله قال الاكثر من الاصوليين**
ولا يكفي في وجوب الاتباع معرفتنا بمجرد الفعل ما لم تعرف الوجه الذي اوقعه عليه فنوقعه عليه
وقيل انه يكفي مجرد الفعل من جهته وانه يوجب علينا اتباعه فيه فيجب ان نتبعه ثم اختلفوا على ما يحمل
فنوقعه نحن عليه فقال ابو العباس بن سريج والاصطخري وابو عبد وابن خيران كلهم من اصحاب
الشافعي انه يحمل على الوجوب فيلزمنا اتباعه لوجوبه وقال الشافعي بل يحمل على الندب فقط وقال
مالك بل يحمل على الاباحة هذه رواية بعض المحققين عن مالك ورواه الحاكم مع اهل الوجوب وقال
ابن الحاجب ان ظهر منه صلعم قصد القربة فندب والا فمباح وقيل بالوقف والحجة لنا عليهم ما قدمنا
وهو ان من شرط التاسي ايقاعه على الوجه الذي فعله فلا يلزمنا ما لم نعلمه اي لا يلزمنا
التاسي به صلعم في ذلك الفعل ما لم نعلم وجهه احتج اهل الوجوب بما قدمنا من عموم قوله تعالى
فاتبعوه **قلنا** من شرطه معرفة الوجه والا فلا اتباع قالوا وما اتاكم الرسول فخذوه

قلنا اراد ما امركم به لبيك وما نهاكم قالوا لقد كان لكم في رسول الله اسوة قلنا التاسي ايقاعه
على الوجه الذي اوقعه عليه فاذا لم نعلمه فلا تاسي قالوا خلع نعله في الصلوة فخلعوا نعالهم ولم يعلموا
الوجه فاقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله صلى الله عليه واله وسلم صلوا كما رايتموني اصلي
او لفهمهم القرينة قالوا لما امرهم بالتمتع تمسكوا بفعله في نفسه قلنا لقوله خذوا عني مناسككم
او لفهم القرينة قالوا لما اختلف في الغسل من التقاء الختانين بلا انزال سال عمر عائشة فقالت فعلت انا ورسول الله فاغتسلنا
قلنا لقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا التقى الختانان وجب الغسل ولانه بيان وان كنتم جنبا فاطهروا
او لانه شرط في الصلوة او لفهم الوجوب قالوا الاحوط كصلوة تركت من خمس ولم يتعين قلنا
انما الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم قالوا ينتقض هذا بوجوب صوم يوم الثلثين من رمضان في الغيم مع
احتمال التحريم قلنا الاحتياط فيما ثبت وجوبه وكان الاصل كالثلثين من رمضان فاما ما احتمل
بغير ذكر فلا احوط واحتج اهل الندب بانه لو كان واجبا استلزم التبليغ بالقول ولا تبليغ والاباحة
منتفية بقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبان على كل حال لنا ما مر احتج اهل الاباحة
بانه المتيقن فوجب الوقوف عليه احتج ابن الحاجب بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته
وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها الى اخر الاية فدلت على ان فعله يقتضي الاباحة لقوله تعالى
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا قال فان لم يظهر وجه
الفعل وعلم قصد القربة ثبت الرجحان قلت وهو قريب من قولنا خلا انه يقول اذا لم يظهر
قصد القربة انه تتعين الاباحة ونحن نقول لا تتعين لجواز اختصاصه به ويقول اذا ظهر وجه القربة
تعين الندب ونحن نقول لا تتعين لاحتمال الوجوب

مسئلة في بيان ما يعرف به حكم فعله صلى الله عليه واله وسلم

قال اصحابنا وقد يعرف حكم فعله بالاضطرار
لما [illegible] في قصده فان الضروري قد يحصل عند امارات فما عرف المشاهد [illegible]
من قصده ضرورة وجب عليهم اتباعه واذا نقلوه الينا وجب علينا العمل به مع صحة النقل تواترا وغيره
ويعلم ايضا حكم فعله بما يصفه به صلى الله عليه واله من وجوب او ندب او اباحة فيفعل ما يقتضي وصفه
به ويعلم ايضا حكمه بكون فعله بيانا لخطاب مجمل فحكمه حكم المبين كقطعه يد السارق من الكوع بعد
نزول قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وغسله الذراعين مع المرفقين بعد نزول قوله تعالى وايديكم
الى المرافق وطريقنا الى كونه بيانا اما قوله او معرفتنا بقرينة حال انه فعله امتثالا لذلك الخطاب
قال اصحابنا وما فعله من الافعال في حال الصلوة بعد ان نهانا ان نفعل فيها فعلا يخالفها تقتضي اباحته
نحو ان يرمي بالنخامة او يقتل القمل ويسوي رداءه ونحو ذلك لانه صلى الله عليه واله وسلم لا تجوز عليه
المعصية فيما يتعلق باداء الاحكام وقد امرنا بالاقتداء به في افعاله واقواله فنقطع بان فعله بعد
النهي تخصيص لعموم النهي في حقه وكذلك ما فعله صلعم وعلمنا انه ليس بقبيح بل علمنا حسنه ولا دلالة
على الوجوب فندب اذ قد امرنا بالتاسي به فاذا لم يكن واجبا تعين الندب قلت واباحة بحسب
ما تقتضيه القرائن نحو كونه بيانا للمباح كالصيد اذ لو لم يكن مباحا كان ظلما وكالاقتصاص ونحو ذلك

تنبيه اما اذا علم صلعم بفعل ولم ينكره وهو قادر على انكاره فان كان كمضي نصراني الى كنيسته
فلا اثر لسكوته اتفاقا والا اقتضى جواز ذلك الفعل فان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ان يكون صلى الله عليه
واله وسلم قد اخل بواجب وهو الانكار وذلك لا يجوز عليه تنبيه فاما اذا استبشر بفعل او قول
فادح في كونهما غير قبيحين فقط لا في التعبد بهما فلا وجه لتمسك الشافعي رحمه الله باستبشاره صلعم
بقول المدلجي وقد بدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض وترك انكاره وجعلهما
طريقا شرعيا يوخذ بها في النسب لانا نقول ان الاستبشار انما كان لموافقته الحق والزام الخصم ما يلزمه
على اصله لان المنافقين تعرضوا لذلك فان قال ان موافقته الحق لا يمنع الانكار اذا كان منكرا قلنا
لكن المنكر الاخذ بمجرد القافة وقد انكر ذلك في قوله صلى الله عليه واله وسلم الولد للفراش وللعاهر
الحجر فلا يلزم ما ذكر

مسئلة قال القاضي والاكثر من اصحابنا ولا يقع تعارض في افعاله صلى الله عليه واله وسلم

وقال الشيخ ابو رشيد بل يقع فيها التعارض وذلك كان ينقل انه فعل فعلا
وينقل انه فعل ضده ويجهل التاريخ فان الفعلين لا يمكن التاسي به في احدهما حسب تعارضهما والحجة لنا عليه
ان الفعل المتدافع انما يقع في وقتين لان التدافع اما ان يكون من جهة فعل وتركه او فعل الشي وضده ولا يقع من
العاقل فعل الشي وتركه او وضده في وقت واحد وانما يكون في وقتين فلانا في [illegible] بين الفعلين نقطع بان
احدهما [illegible] فلانا في [illegible] ان يكون التاسي فيهما لاختلاف الوقت قال ابو الحسين اما الفعلان الضدان
في وقتين فليسا متعارضين بانفسهما لانه لا يتنافى وجودهما ولا يمتنع ان تتعبد بهما فنكون متعبدين بالفعل
في وقت وبضده في وقت اخر فاما قد يكونان متعارضين بغيرهما نحو ان يفعل صلى الله عليه وسلم فعلا ونعلم بالدليل
انا متعبدون به ثم نراه عقيب ذلك قد اقر بعض الناس على فعل ضده فيعلم انه خارج منه قال وكذلك اذا علمنا
ان ذلك الفعل يلزم امثاله النبي صلى الله عليه واله وسلم في مثل تلك الاوقات ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل عليه ضده
في مثل ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه غير ان النسخ والتخصيص انما يتمان ما علمنا انه يلزم النبي صلى
الله عليه واله وسلم في مستقبل الاوقات وانه يلزم غيره قلت ومثل قول ابي الحسين ذكر ابن الحاجب حيث قال
الفعلان لا يتعارضان كصوم واكل لجواز الامر في وقت والاباحة في اخر قال الا ان يدل دليل على وجوب
تكرير له او لامته فيكون الثاني ناسخا قلت او مخصصا قلت وفي هذا التفصيل والتمثيل لا بعد
خلافا لقول ابي رشيد موافقا لانه يوافق فيما ذكره وهم انما العوانه في الصورة التي احتج بها في موضع الخلاف
فقد حكاه الحاكم في شرح العيون وحكى حجته ولم يرد عليه حجته بشي في ذلك الاجازة للاتفاق والله
اعلم ولعل موضع الخلاف حيث روي عنه صلى الله عليه واله وسلم الفعل وضده ولم ينقل تاريخ فابو رشيد يقول
لا نعمل بهما اذ قد علمنا ان احدهما منسوخ فلا يجوز التخلية وكذلك النافي لحجية المنسوخ واصحابنا يقولون
بل يلزم العمل بهما جميعا لجواز التعبد بهما جميعا في وقتين فنعمل بهما جميعا ولا حرج في التقديم والتاخير
ما لم يعلم اختصاص كل واحد بوقت معين قلت وهذا يستقيم حيث علمنا الوجه الذي وقعا عليه
ولم تقم دلالة على نسخ احدهما لكن حمل بهما ولا اظن ابا رشيد خالف في ذلك والله اعلم هنا حكم تعارض الفعلين
فان تعارض فعله وقوله صلى الله عليه واله وسلم من كل وجه فاختلف الناس في الاخذ بايهما اولا وقف

قال الاكثر من الاصوليين انهما اذا تعارضا فالقول اولى بان يعتمد عليه دون الفعل والتوقف لوجوب
اتباعه وذلك لانه ارجح لوجوه ستذكرها وهذا ان جهل التاريخ وان لم يجهل بل يعلم المتقدم منهما كان الاخير
ناسخا للمتقدم ان تراخا وتمكن به امتثال الاول او مخصصا ان لم يتراخ هذا القدر ومثال ذلك ان يفعل
لنا انه صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة بقضاء الحاجة وانه نهى عن ذلك فان جهل التاريخ اعتمد النهي وان عرف
فان تقدم القول كان فعله ناسخا للنهي وان تاخر القول عمدنا به لانه اما ناسخ لما تقدم او كاشف عن انه صلى الله عليه وآله وسلم
مخصوص بجواز الفعل دوننا **نعم** وهذه الجملة تفتقر الى تفصيل محيط باطرافها وها نحن ذاكروه ليلا
يلتبس بعض الاطراف فنقول اذا تعارض الفعل والقول فلا يخلو الفعل اما ان يدل دليل على انه متكرر وانه
يلزمنا التاسي به او لا ان كان الثاني فالقول اما خاص به او بنا او عام ان كان خاصا به فاما ان تاخر فلا تعارض
او تقدم كان الفعل ناسخا مثال ذلك ان يستقبل بالحاجة ولا دليل يدلنا على ان اباحة استقبالها متكررة ولا
على انه يلزمنا التاسي به في ذلك ثم يقول يحرم علي ذلك استقبالها فانه لا تعارض هنا لاحتمال كون فعله
ليس باستدا شرع بل على اصل العقل وتحريمها بعد ابتدا تكليف له او تقدم التحريم على الفعل كان الفعل
ناسخا له قطعا لكن لا بد من تراخيه عندنا فاما اذا كان القول خاصا بنا ونحو ان يقول استقبالها
يحرم عليكم دوني والفعل كما ذكرنا من انه لا دلالة تقتضي تكرره ولا وجوب التاسي فلا تعارض هنا سوا
تقدم القول او تاخر لجواز كون استقباله ليس بشرع بل على اصل العقل لانه لا يتعلق به تكليف في ذلك انما
يتعلق بنا فلا تعارض قطعا واما اذا كان القول عاما لنا وله نحو ان يقول يحرم علي وعليكم الاستقبال
بالحاجة فان تاخر القول فلا تعارض لاحتمال كون فعله السابق باصل العقل قبل ان يتعلق بذلك شرع
فناخذ بالقول دون الفعل وان تاخر الفعل كان ناسخا لذلك القول ان تقدم القول العام لنا وله نص
ظاهر في ان حكمنا في ذلك الفعل وحكمه واحد فاذا استباحه بعد تحريمه علينا وعليه كان حكمنا حكمه
فيكون ناسخا لذلك القول في حقنا وحقه هذا اذا كان دخوله معنا في ذلك القول بنص نحو ان يقول يحرم
علي وعليكم واما اذا كان دخوله فيه بظاهر العموم نحو ان يقول استقبال القبلة بالحاجة حرام
ثم يستقبلها هو ففعله حينئذ تخصيص لا نسخ ان لم يتراخ اي فيفيد انه لم يدخل معنا في عموم التحريم
وان تراخا فنسخ هذا اذا لم يدل دليل على تكرار الفعل ولا على وجوب التاسي به فقد بينا حكم
القول معه حيث هو خاص به او بنا او عام وحكمه في التقدم والتاخير واما اذا دلت دلالة
على تكرار الفعل وعلى وجوب التاسي به فالقول مع ذلك لا يخلو اما ان يكون خاصا به او بنا او يكون
عاما مثال الاول ان يستقبل بالحاجة ويقول هذا مباح فان هذا اللفظ يقتضي استمرار
الاباحة ووجوب التاسي في استباحته فاذا قال بعد ذلك الاستقبال يحرم علي دونكم فلا تعارض
في حقنا وفي حقه ناسخ وكذلك لو تقدم القول وتاخر الفعل لا تعارض في حقنا وفي حقه المتاخر
ناسخ فان جهل المتاخر ففيه ثلاثة اقوال حكاها ابن الحاجب احدها الحكم بالنسخ في حقه وثانيها الحكم
بعدمه وثالثها الوقف واختاره ابن الحاجب وهو قوي عندي هنا لما يلزم من التحكم في القطع بالنسخ وبعدمه
لانه يتضمن الحكم بتقدم احدهما بغير دلالة ولا امارة تقتضيه واما اذا كان القول خاصا بنا نحو ان

ان يكون بعد الفعل او التمكن منه والا امتنع في حقه لا في حقهم لان الاستقبال اختص به دونهم والله اعلم ومثل معنا هذا في الفصول

يقول الاستقبال يحرم عليكم دوني فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم واما في الامة فالمتاخر ناسخ
للمتقدم منهما لان الفعل متكرر ويلزمنا التاسي فيه فاستوى هو والقول في حقنا فكان المتاخر ناسخا فان
جهل ففيه ثلاثة اقوال قول ان اعتماد الفعل اولى وقول بل اعتماد القول اولى وقول بالوقف والمختار
هو اعتماد القول لان دلالته اقوى من دلالة الفعل لوجوه الاول انه وضع لافادة المخاطب بخلاف الفعل الثاني
ان الفعل يختص بالمحسوس فقط والقول يفيد في المحسوس والمعقول **الثالث** ان الفعل مختلف في الاستدلال
به بخلاف القول فلا مخالف في صحة الاستدلال به **الرابع** ان الاخذ بالفعل يبطل به القول من كل وجه والاخذ
بالقول لا يبطل به الفعل من كل وجه بل يمكن الجمع بينهما بان الفعل خاص به دوننا فنكون قد اخذنا بهما جميعا
والجمع بين الدليلين ولو بوجه واحد اولى قالوا بل الفعل اقوى لانه قد يبين به القول كقوله صلى الله
عليه وآله وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وكخطوط الهندسة وغيرها **قلنا** البيان (تمام)
بالقول اكثر ولو سلمنا المساواة رجح بما ذكرنا من غير ذلك والقول بالوقف هنا ضعيف جدا لحصول التعبد
بالفعل والقول فلا بد من امتثال احدهما بخلاف الصورة الاولى فلا تعبد علينا فيها فكان الوقف
صوابا هذا اذا كان القول خاصا بنا وقد تقدم حكم الخاص به واما اذا كان القول عاما لنا وله
والفعل متكرر يلزمنا التاسي فيه فالمتاخر ناسخ من قول او فعل فان جهل المتاخر منهما ففيه الثلاثة
الاقوال التي ذكرناها الان ورجحنا فيها العمل بالقول واما اذا علمنا ان الفعل متكرر ولا دلالة
على وجوب التاسي فيه نحو ان نعلم ان الرسول استقبل القبلة بالحاجة مرارا متكررة مختلفة
الاوقات ولم نعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت ولا دليل على انه فعله على وجه
الاباحة الشرعية فيلزمنا التاسي به بل يجوز انه فعله باصل العقل فاذا عارضه قول خاص
به او عام لنا وله فلا معارضة في الامة والمتاخر ناسخ في حقه فان جهل ففيه الاقوال الثلاثة التي
المختار منها الوقف وان كان القول خاصا بالامة فلا معارضة لا في حقه ولا في حقنا والوجه
ظاهر واما اذا دل دليل على وجوب التاسي به فيه لا على تكرره في حقه والقول خاص به نحو ان
يستقبل ويقول لا حرج عليكم في ان تفعلوا كفعلي في هذه الحال ثم يقول الاستقبال يحرم علي
خاصة ويقوله بعد الفعل فلا تعارض هنا لا في حقه ولا في حقنا لما تقدم فان تقدم القول
فالفعل ناسخ في حقه فان جهل المتاخر ففيه الاقوال الثلاثة التي المختار منها الوقف فان
كان القول خاصا بالامة فلا تعارض في حقه واما في الامة فالمتاخر ناسخ فان جهل
ففيه الاقوال الثلاثة التي المختار منها اعتماد القول وان كان القول عاما له ولهم
فكما تقدم فهذا استقصينا اطراف المسئلة في هذا التفصيل وزينته ما ذكرناه في متن الغيات
والله الموفق **مسئلة نذكر فيها طرفا من احكام بعض اقواله**
وافعاله وتروكه صلى الله عليه وآله وسلم قال اصحابنا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فلان افضل
من فلان واقامته الحد على بعض الناس وحكمه لرجل باستحقاق شيء يحتمل انه ضرب منه عن
وجه يفيد العلم اليقين بان المحكوم بافضليته افضل والمحدود فاسق والمحكوم له مستحق

قطعا ويحتمل ان يصدر عنه عن اجتهاد فقط كما يصدر من احدنا فلا يفيد الا الظن بصحة ما
صدر عنه وانه موافق لما في علم الله ويجوز ان يكون مخالفا لما يعلمه الله من ذلك وان لم نفصل غير افضل والتحدد
يري جازيه والمحكوم له غير مستحق في نفس الامر وقد حكا قاضي القضاة خلافا في ذلك فقال بعضهم ان هذه الامور
اذا صدرت منه لم توجب القطع لجواز كونها عن اجتهاد وقال قوم بل تفيد القطع ولعل حجتهم قوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى **قلت** وهي حجة قويه لولا قد ورد عنه صلى الله عليه واله وسلم
انه قال ان الخصمين ليختصمان الي فيكون احدهما الحن بحجته من الاخر فاحكم له فمن قضيت له بمال اخيه فلا ياخذ
فانما اقطع له قطعة من نار فهذا مضمون الخبر واذا كان صحيحا فهو مخصص للايه وموضح كون المراد بها ما نطق
به في المسايل الالاهيه واصول الشرايع واحوال القيمه ومن ثم قلنا ان اخباره بالا فضليه وافامه الحد
وقضاوه يحتمل انها صدرت عن ظن لا علم في الاصح من المذهبين الذين حكاهما القاضي في هذه المسايل وقال وكذلك
اختلفوا في نسبته نحو ان يقول زيد بن عمرو هل هو على القطع ام على الظاهر قال ولم يختلفوا في انه اذا حكم
بدين على شخص لاخر في انه لا يكون حكما في الباطن بل في الظاهر فقط **قلت** لاجل الخبر الذي ذكرنا
انفا قال فاما اذا قال صلى الله عليه واله وسلم لغيره هذا الحق عليك فانه يكون على الخلاف المتقدم قال واما
اذا ملك غيره شيا فانه يملكه في الحقيقه لان الملك يقتضي اباحة تصرف مخصوص وقد صار بتمليكه مباحا قطعا
قلت وفي هذا نظر لانا اذا قدرنا انه صلى الله عليه وسلم صار اليه ذلك الشي من غيره ثم ملكه هذا فيجوز ان
يكون في يده لا ولغصبا فلا يصح تمليكه الرسول صلى الله عليه واله وسلم اللهم الا ان يقول انه لا يصح على النبي
صلى الله عليه واله ان يبيح ما ابيح له الا اذا كان حلالا لا اصلا وترد في خبر شاه الاسارى انه صلى
لم يبح له شي من لحمها فبحث عن شانها فهذا يستقيم لكن القاضي قد ذكر انه صلى الله عليه واله وسلم اذا ابيح له شي
فاستباحه واكله فانه لا يقتضي حل ذلك المباح وان المبيح مالك له في الباطن قال لانه يكتفي في استباحة الاكل
بظاهر اليد والتصرف **قلت** وكلامه هذا لا يستقيم معه كلامه في التمليك بل لا ما ستوي بينهما او اوضح
وجه الفرق **فان دعا لاحد** بالمغفره او برضوان الله او بالامان في الاخرة او نحو ذلك مما يتضمن الكلام
من العذاب الاخروي **ولم يشرط** اي لم يجعل ذلك الدعا مقيدا بحال المدعو له نحو ان يقول اللهم اغفر له
مهما انت على طاعتك ومن التقييد قوله تعالى لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
لانه سبحانه اخبر انه رضي عنهم في تلك الحال لما علم منهم من صدق اليقين فيها والعزيمه الصالحه فلم
ينقض اجل التقييد بفسق من فسق منهم بعد ذلك **نعم** واما اذا دعا الرسول صلى الله عليه واله وسلم
دعا مطلقا غير مقيد بحال ونحو ذلك **اوجب** ذلك الدعا على من علمه ان يعتقد **ايمانه** ووجوب الا انه لا
يجوز له صلى الله عليه واله وسلم ان يدعو على جهة الاطلاق لمن لم يعلم ذلك من حاله كقوله تعالى ما كان للنبي
والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى الايه والفاسق كالكافر في خروجه من ولاية الله
الى عداوته واستحقاقه العذاب الدايم وان اختلف قدره ثم ان الدعا المطلق من جملة المواده وقد قال تعالى
لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولا شك ان الفاسق قد
حاد الله ورسوله بمعصيته فلا يجوز ان يدعا له كالكافر **نعم** اما الدعا بالرزق ونحوه

من مباح الدنيا فلا حرج فيه ولا يدل على ايمانه قال اصحابنا **وتركه** صلى الله عليه واله **للتكبير للفعل فيه**
اذا اصلي الله عليه واله وسلم رجلا يفعل فعلا مما يتعلق به حكم فلم ينكره فتركه للانكار **يفيد الحظر** وهو
الفعل اذ لو كان قبيحا لوجب عليه صلى الله عليه واله وسلم انكاره لكن يترك التكبير لا يستفاد منه الا اباحة الا
بشروط وهو ان يتنبه له صلى الله عليه واله وسلم واما اذا جوزنا انه لم يتنبه لم توخذ منه الا باحة الشرط الثاني
ان يكون ذلك المقرر مومنا لا كافرا اذ لو كان كافرا لم يفد الا باحة لانه صلى الله عليه واله منكر لافعالهم ولا
مثال لعلمهم له الشرط الثالث ان يفعل في حضرته فلو كان غايبا عنه لم يكن دلالة على اباحته ولو اخبر به
لكن في هذا نظر اذا كان صدوره من مسلم الشرط الرابع ان لا يكره الجحد الحاضر عن رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم لجواز كونه اكتفي بانكاره وتركه **للفعل في الوقت** الذي قد ثبت انه شرع فيه **ينفي الوجوب** فلو
ترك القنوت في الفجر لم يكن ذلك لسهو ولا لاجل كونه غير مفروض علمنا ان الا مر به على جهة النفل فقد
ارتفع وكذلك ما اشبهه من الصور قال اصحابنا **وفي افعاله** صلى الله عليه ما هو **كالمجمل** عموما رواه اهل الحديث
انه صلى الله عليه واله وسلم ضام بشهادة الاعرابي فهذه حكاية فعل مجمل لانا لا ندري هل اكتفى بشهادته او انضم غيرها
اليها من شهادة او قرينه او وجه اخر غير ذلك **وفي** فعله ايضا ما هو **كالخصوص** نحو كونه صلى الله عليه واله
كان يدخل المسجد جنبا وكان يصوم الوصال **وفيه** ايضا ما هو **كالبيان** لخطاب مجمل وذلك نحو صلوته صلى الله
عليه واله وسلم بعد قوله صلوا كما رايتموني اصلي وكوضوه صلى الله عليه وسلم ثم قال هذا وضو لا يقبل الله الصلوة
الا به **وفيه** ايضا ما هو **كالعموم** وذلك نحو ما روي انه صلى الله عليه واله وسلم كان **يقصر في السفر** فنقل ذلك يقتضي
ان قصر الصلوة عام في جميع اسفاره هكذا مثله الاصوليون وعندي ان هذا التمثيل غير واقع لان
العموم لم يوخذ من فعله صلى الله عليه واله وسلم وانما اخذ من قول الراوي كان يقصر في السفر فعرف
السفر بلام الجنس وقد قدمنا انها للعموم فهو ماخوذ من اللفظ لا من الفعل لا يقال ان مرادهم ان الصدر الاول
اخذوا عموم القصر في جميع الاسفار من فعله صلى الله عليه واله وسلم لما لم يزل يقصر في اسفاره فكان
تكرر ذلك كالعموم فهو في حقهم ماخوذ من الفعل وفي حقنا من اللفظ لانا نقول لا نسلم انهم انما اخذوا عموم
من فعله بل من قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة لكن هذا انما
يستقيم على قول من جعل الايه الكريمه وارده في قصر العدد لا في تقصير الصفة كما هو راي اهل المذهب
كما سياتي ان شا الله تعالى قاما على راي اهل المذهب فيمكن كونهم اخذوا العموم من فعله صلى الله عليه واله وسلم
لا من قوله فحينيذ يستقيم التمثيل ويكون المراد به في الصدر الاول من بعدهم والله اعلم قال اصحابنا قال
اصحابنا **وما كان مقصورا عليه** صلى الله عليه واله وسلم كصوم الوصال ودخوله المسجد جنبا ونحوها
مما عرفنا اختصاصه به **فلا تاسي به فيه** وذلك واضح لا اشكال فيه **مسله واختلف**
الناس في تكليفه قبل البعثه بشرايع الانبيا عليهم فقال ابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم
ونقطع انه لم يكلف قبل بعثته بشرع نبي قبله **وقيل** القطع بانه تعبد بشريعة ما اي لا ندري اي شريعة
كان مامورا بها والقايل بذلك هو بعض اصحاب الشافعي **قلت** ومن قال من اصحابنا انه لا يقبح انفراد
التكليف العقلي عن الشرعي لزمه ان يقول بقولهم اعني كونه صلى الله عليه واله وسلم كان قبل

وجه النظر انه لو لم يكن حاضرا لما سكت
عنه عند ان اخبر به ويمكن ان
يجاب عن هذا النظر بان سكوته
مع الغيبه يحتمل وجوها غير كونه
الفعل جايزا من كونه لم يغلب في ظنه
صدق المخبر ولاجل تبكير على الفاعل
شفاها بحيث يمكن او غير ذلك
من الوجوه تمت

البعثة متعبدا بشريعة ثم قال بل المختار انه صلى الله عليه واله وسلم كان متعبدا بشرع قبل شرع نوح
وقيل بشرع عيسى عليه
وقيل بشرع ابرهيم وقيل موسى وقيل بما ثبت انه شرع وبعضهم وهو الغزالي توقف وذكر توقف مجوزا للامرين
اذ لا مانع والحجة لنا على القطع بالنفي انه لو كان بعثا لم يكن بد من طريق الى معرفته ولا طريق له الى معرفة شرع من قبله
قبل نزول الوحي عليه الا النقل والنقل متعذر لان طريقه ان لم يتواتر لعدم الثقة بالناقل منهما وانما لم يثبت
نقل الناقلين عنه وان كان غير الامة قد قضى لنا ان احبار اليهود والنصارى قد ادخلوا في التوراة وحرفوها
وجحدوا منها الاشياء الى قصة رجم الزاني التي احتكموا فيها الى الرسول صلى الله عليه واله وانكروا وجودها
حتى حضر عبد الله بن صوريا من احبارهم واعترفوا بانها موجودة في التوراة والقصة بطولها في سيرة ابن هشام
وكذلك وقع تحريف الانجيل في قصة عيسى عليه ودعواهم النبوة فالناقل وان كان عدلا لا نامن تحريف ما نقله
من تقدمه والتواتر الموسوي عيسوي في اعيان الفاظ الكتابين قد بطل لجواز التحريف بخلاف كتابنا
فانه محفوظ ان يزاد فيه او ينقص او يحذ ذلك للادلة التي قدمناها في شرح كتاب القلائد فحقق اقوال الاصوليين
في ذلك فاذا ثبت انه لا طريق له الى شرع من قبله قطعنا بانه لم يكلف به احتج المخالف بانا نعلم من حاله بالنقل
بانه كان قبل البعثة يذبح البهائم ويستبيح لحمها ويركبها ويتفقها واباحة ذلك مما نعلم بالشرع لا بالعقل
وكذلك كان يطوف ويسعى ويحرم ويفعل كل ذلك مما تعتبره الشرع لا العقل **والجواب** والله الموفق
انا نقول لا نسلم انه نقل عنه الذبح للبهائم وان نقل اكل اللحم فالعقل لا يقضي بتحريم الاكل مع الاستطابة واما
الذبح فالنقل فيه كالنقل في الطواف والسعي وسياق تحقيق الكلام في ذلك واما ركوب البهائم فقد قدمنا في كتاب
القلائد ان العقل يستحسن تحميلها المشقة اذا قوبلت بنفع يعبرها ويزيد عليها من تفضيله **مسئله** قال
اصحابنا فاما بعد البعثة فانه بشريعة مبتدأة هذا قول اكثر المتكلمين وقيل بل الذي كلف بشرع متقدم
لم ينسخ وقيل بل انه بشريعة ابرهيم وهذا هو قول اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله وقيل بل انه بشريعة موسى عليه السلام
وهذا هو قول هذه اقوال الاصوليين في ذلك وثمرة هذا الخلاف في لزوم الاخذ بشرع من قبلنا ان
لم ينسخ وبكل حجة سنذكرها فالحجة لنا على ان شريعته مبتدأة انه لو تعبد بشرع نبي قبله لاضيف الى شارع
وكان نبيا لما لم يؤدي عنه ذكر هذا الدليل ابو عبد الله البصري رحمه الله قال لان من كان متعبدا به باتباع
من قبله فهو في حكم المؤدي عنه فكان شريعته لا تضاف الى من يؤدي عنه من الصحابه والعلماء كذلك ما
اداه غيره عنه لا يضاف اليه **قلت** وللقائل ان يقول انما يلزم ما ذكرتم لو اخذه عن الشارع الاول
ونقله عنه واما اذا اخذه عن الله تعالى لا عن نقل ناقل فلا يلزم اضافته الا من كان شريعته ويمكن الجواب
عن ذلك بان يقال انه ان اشترطنا انه لا ياخذ شيا من تلك الشريعة الا عن الله تعالى لا عن نقل ناقل فهي شريعة
مبتدأة لا محالة وان كانت مماثلة للشريعة الاولى وان كان ياخذها كلها او بعضها عمن نقل عن ذلك
النبي كان في حكم المؤدي عنه فلا وجه لاضافتها اليه ويحقق ذلك انه اذا اخذها كلها عن الله تعالى بطلت
ثمرة الخلاف وهي الاخذ بما نقل الينا من شرع من قبلنا ما لم ينسخ واذا ارتفع ثمرته ارتفع وحكمنا بان الذي
جاء به شرع مبتدأ والله اعلم قال قاضي القضاه واذن لرجعت الصحابه فيما غرض من حوادث
للاحكام التي نص عليها من جهته صلى الله عليه واله وسلم الى الكتب السالفه ولم يجز لنا ان نرجع الى

القياس والاجتهاد حتى يفقد الحكم فيها **قلت** وهذا دليل ثالث ركبه القاضي وتحريره ان المعلوم من حال الصحابه
رجوعهم عند فقد النص منه صلى الله عليه واله وسلم الى القياس والاجتهاد ولا يلتفتون الى البحث عن الحادثه في
الشرائع المتقدمه ولو كان شريعته صلى الله عليه واله وسلم شرع من قبله لم يعجلوا بالقياس والاجتهاد حتى يبحثوا عن
النصوص المتقادمه والمعلوم بالنقل المتواتر انهم لم يكونوا يعولون على شي منها وهذا يقتضي صحة ما اخترناه
الوجه الثالث ذكره ايضا قاضي القضاه وهو انه صلى الله عليه واله وسلم لو تعبد بشرع من قبله لكنا مامورين
بقراءة الكتب السالفه والمحافظه عليها وعلى تحصيلها كما في الكتب الاسلاميه من الكتاب والسنه والمعلوم انه صلى الله
عليه واله وسلم لم يامر بذلك بل قد نقل انه كره المطالعه فيها فانه حين راى عمر ينظر في صحيفه من صحايف التوريه
غضب حتى احمرت وجنتاه وقال اما انه لو كان اخي موسى في الحيوه لما وسعه ان ينظر في غير الكتاب الذي انزل
علي او كما قال فهذه ادله واضحه تشهد بصحة ما اخترناه والله الموفق والهادي احتج الذين قالوا انه تعبد بكلها
لم ينسخ من شرائع من قبله بقوله تعالى بعد تعداد جماعه من الانبيا اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله
تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون **قلنا** قد ثبت
بالدلالة على انه لم يتعبد بشرع من قبله فوجب حمل هذه الايات الكريمه على ما يوافق تلك الادلة اذ الواجب
الجمع حيث امكن فنقول ان مراده تعالى ومراده صلى الله عليه واله ان يطابق اعتقاده اعتقاد من سبقه
من الانبيا في الالهيات والتوحيد والعدل او فيما اخبروا به من البعث والنشور والحساب والعقاب
ونصب الميزان والصراط والصحف لان اعتقادهم كلهم فيه واحد لا يختلف على اختلاف الحالات فالمصالح فيها
تكلفه باختلاف الازمنه والاشخاص واحتج الذين عينوا شريعة ابرهيم عليه السلام بقوله تعالى
قل بل ملة ابرهيم حنيفا الا من سفه نفسه وقوله ملة ابيكم ابرهيم وقوله ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا
من عين شريعه موسى عليه السلام بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية وقوله تعالى
انا انزلنا التوريه فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والظاهر جميعهم ولقوله صلى الله عليه واله
من نام عن صلوه او نسيها فليصلها اذا ذكرها لقوله تعالى واقم الصلوه لذكري وهو خطاب
لموسى عليه ولرجوعه صلى الله عليه واله وسلم الى التوراة في رجم اليهودي الذي زنا **والجواب**
والله الموفق اما الايات المختصه بابرهيم فنحمله على ما تقدم من ان المراد بها اتباعه في الاعتقاد
الدينيه الالهيه في العدل والتوحيد جمعا بين الادله كما هو الواجب حيث امكن واما الايات
المختصه بموسى عليه فبعضها حكايه وهي قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقررها الله
في شريعته صلى الله عليه واله وسلم فاتفق الشريعتان في هذا الحكم لا انه امر بالاتباع وكذلك
نقول في قوله واقم الصلوه لذكري انه اتفق الشرعان في هذا الحكم وكذلك نقول في رجوعه
الى التوريه في حد اليهودي فما اراد صلى الله عليه واله ان يبين لليهود ان الرجم ثابت في شرعهم
لما انكروه فبين انه ثابت فيها على حد ثبوته في شريعته صلى الله عليه واله وسلم لا انه امر باتباع
حكمه من التوريه كل ذلك قلنا به ليكون جمعا بين الادله كما هو الواجب فصح ما قلنا وبطل ما ادعوه
مسئله اعلم ان الفقها وجل المتكلمين يقطعون بانه صلى الله عليه واله وسلم

وقوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم

طاف ونبغي وذكي قبل البعثه وقطع ابو رشيد بانه لم يفعل قال وكذلك كان لا يصلي ولا يحج ولا
يغتسل لكل ذلك شرايع من قبله ولم يكن متعبدا بشريعه قلنا لا طريق الى القطع بانه لم يفعل ولا الى انه فعل
نحو زيارة الارض يا ما قول ابي رشيد انه يودي الى ان يكون متعبدا بشرايع من قبله وذلك ممتنع فنقول انما منعنا
من ذلك بعد البعثه لما تقدم واما قبلها فلا مانع من ان يكون الشخص متعبدا بشريعه نبي لم يصير نبيا كما ان
لوطا عليه السلام في ابتدا امره كان متبعا لابرهيم ثم صار نبيا كما حكى الله سبحانه حيث قال فامن له لوط
يعني في ابتدا امره ثم بعث الله لوطا نبيا ومن ثم لم نقطع على تعبده قبل البعثه ولا على عدمه بل قلنا لا دليل
يدل على النفي ولا على الاثبات **قلت** وهذا انما يستقيم فيما لم يتواتر اليه نقله ولم يكن فيه التغيير كالطواف
والحج ونحوهما فاما ما لم يتواتر فلا يستقيم لما قدمنا

باب الاجماع هو في اللغه

العزم والاتفاق يقال اجمعت على كذا اي عزمت عليه واجمع رأينا على كذا اي اتفقنا عليه وفي الاصطلاح
اتفاق امة محمد صلى الله عليه واله وسلم في عصر على امر ومن لم يعتبر الا ذوي الاجتهاد قال اتفاق المجتهدين
ومن منع الاجماع بعد الخلاف ولم يسبقه خلاف مستقر **مسئله** قال الاكثر وهو ممكن وقيل لا **قلت**
ولنا بان المسلمين كانوا في عصره صلى الله عليه واله وسلم كثيرة في اقطار متفرقة وبلاد متباينة فلا يمكن اجماع
رأيهم قلنا لا وجه له اي لمنع الامكان لما سياتي **مسئله قال الاكثر من العلما** وهو حجه
في الاحكام الشرعيه كالكتاب والسنه وقال النظام والرافضه وبعض الخوارج لا اي ليس بحجه واختلف
الرواة عنهم فمنهم من يزعم انهم انما خالفوا في ثبوته لا في كونه حجه لان انتشار الامة يحيل اطلاع كل واحد منهم
على الحكم ومنهم من حكى انهم منعوا كونه حجة ولو ثبت والحجه لنا عليهم على الروايه الاولى
انا نسلم بعد انتشار الحكم فيهم سيما في الصدر الاول فان المسلمين حينئذ كانوا عددا يمكن عدهم وحصرهم
قلت ما اذا اعتبرنا العوام مع العلما والنسا فكلامهم قريب جدا وان لم نعتبر الا المجتهدين فهو بعيد
جدا لكنه يقوي الروايه الاخرى قول النظام تستفاد الاحكام من ثلثه اوجه حجه عقل وكتاب لا يحتمل
او اجماع قال والاجماع كل خبر يوجب العلم الضروري قال غيره الا انا قلبنا اكثر هذا اللفظه وهو يقتضي
ان الاجماع ليس بحجه لانه لم يجعل الحجه منه الا ما افاد العلم الضروري والاجماع المعتبر لا يفيده وهو
ضعيف جدا والحجه لنا على كونه حجه ادله كثيره منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الاية واول من احتج
بهذه الايه الكريمه عيسى بن ابان والشافعي ثم تابعهما في الاحتجاج بها خلق كثير ووجه الاحتجاج
بها انه تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول صلى الله عليه واله
وسلم فدل على انه حجه فان قلت انه تعالى انما توعد على اتباع غير سبيلهم لا على ترك اتباع سبيلهم وفي ذلك ابطال
الاستدلال على المقصود **قلت** الغرض في هذه العبارة انما تناول الامرين الا ترى ان قايلا لو قال
لا تتبع غير سبيل فلان فانه يحكم صاحب اللغة وجوب الاقتدا به في افعاله فكذلك هذا **فان قلت** ان سبيل
المؤمنين مجاز غير مبين لانه مجاز اذ حقيقته انما هي في الطريق المسلوكه على وجه الارض واذا كان مجازا
فهذا يحتمل للنهي عن مخالفة سبيلهم في الايمان بالله ورسوله والتوحيد والعدل وذلك يبطل به الا

بها على المقصود **قلت** لا شك في انه مجاز لكنه يقتضي العموم اعني ان الوعيد متناول لمخالفة سبيلهم
اية سبيل سلكوا وهذا جواب جيد خلا انه يستلزم كون دلالة الايه على تحريم مخالفة الاجماع ظنيه لا قطعيه لان
دلالة العموم ظنيه **فان قلت** ان الظاهر يقتضي ان الوعيد انما كان على مجموع مشاقة الله ومشاقة رسوله
ومخالفة المؤمنين واذا كان متعلقا بالمجموع لم يصح تعليقه بالافراد الا لدليل وقد قام الدليل على تعلق الوعيد
بمشاقة الله ورسوله لانها كفر ولم تقم دلاله على قيام وعيد على مجرد مخالفة المؤمنين وفي ذلك ابطال الاحتجاج
بها على المقصود **قلت** انا قد علمنا الوعيد على مشاقة الله والرسول من غير هذه الايه الكريمه فاقتضى عطف مخالفة
المؤمنين عليها ان في المخالفة في نفسها اذ لو لم يقبح الا ذات انضمت الى المشاقه لم يكن لجعل ذكرها فايده لان المباح لا يصير
قبيحا بانضمامه الى القبيح فبطل ما زعمه السايل **فان قلت** ان الوعيد انما يتناول تحريم المخالفة حيث علم ان المجمعين
مومنون ولا طريق لاحد من الناس الى معرفة ايمان كل واحد من الامه على تفاصيله فايجاب اتباع المؤمنين انما على شرط
ممتنع فلا يجب بيانه انه لا يجب اتباعهم حتى يعلم ايمانهم ولا سبيل الى معرفة ايمان كل واحد منهم فلا يجب اتباعهم **قلت**
هذا سوال جيد ولا مخلص عنه الا ان اذا اراد الله بالمؤمنين المصدقين بالرسول من العلما والعوام والابرار والفجار
وذلك فيه كلام سياتي ولا ريب عندي ان هذه الايه الكريمه لا توجب القطع بان الاجماع حجه لما اوردناه من
الاشكالات على الاستدلال بها ومن ثم لم يعتمدها ابو هاشم والغزالي على هذه الايه في الاستدلال على هذه
المسئله بل قالا انما كان الاجماع حجه لقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تجتمع امتي على ضلاله ونحوه من الاخبار
كقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تزال طايفه من امتي على الحق ظاهرين وقوله صلى الله عليه واله وسلم يحمل هذا العلم
من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وقوله صلى الله عليه واله
لا يزال اهل بيتي قايم بحجه الله حتى ياتي وعد الله وقوله صلى الله عليه واله وسلم من سره بحبوحة الجنة فليلزم
الجماعة وقوله صلى الله عليه واله وسلم من فارق الجماعه قيد شبر فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه وقوله من فارق
الجماعه مات ميتة جاهليه وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليكم بالزموا الجماعه ونظاير ذلك كثير
اي اخبار متعدده من طرق مختلفه صحيحه متواردة على معنى واحد وان اختلفت عباراتها فتواتر
معناها كتواتر شجاعة علي وجود حاتم قال ابو هاشم ولان هذه الاخبار واردة في اصل كبير وهو الاجماع ووجوب
الرجوع اليه كالرجوع الى كتاب الله وما لا رواه في اصل كبير لم يجز اذا لم يعلم الساكت عن روايته صحته ان
يترك النكير عليه بل ينكره كلو رواه راو انه ثم صلوة سادسة مفروضه على حد فرض الخمس فان لم
يعلم صحه ذلك لم يمكنه السكوت عن انكاره فكذلك هذه الاخبار الواردة في تنزيل الاجماع منزلة الكتاب العزيز
والسنه المتواتره في وجوب الرجوع اليه لو لم يعلم الساكت عند روايتها صحتها لانكرها فعلمنا بهذه
الطريقه صحه الاخبار المرويه في وجوب اتباع الامه فيما اجمعت عليه **قلت** وهذه الطريقه
اقوى من التي قبلها خلا ان للسايل ان يقول وبماذا علمتم انها رويت في حضرة جماعة ولم ينكرها احد
واي سبيل لكم وهي في نفسها احاديه فلا بد وان تكون صفه كيفيه روايتها احاديه والتدافع
الكلام لان ذلك بمنزلة تواتر صفة الخبر وزمانه وذلك محال واذا لم يكن ذلك متواترا اغنى روايتها
في حضرة جامعه وانه لم ينكرها احد فلا سبيل الى القطع بصحتها حينئذ فلا يفيد ابا هاشم هذا التدريج

الربقة قطعة الحبل التي توضع على عنق البعير

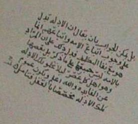
وكذا ذكر قولهم انه حصل تواتر معنوي هو اقوى مسلكا فلا انه لا يتم حتى يعلم يقينا انه قد بلغ عدد الاخبار
الواردة فيما يحصل به العلم الضروري بمعناها وبعد دالتواتر المتفق على كونه تواترا وفي بلوغ الاخبار الواردة
في هذا المعنى الى هذا القدر بعد جدا والله اعلم فان قدرنا حصوله فهي حجة قوية لكنه بعيد فلا قريب كونها
ظنية والله اعلم ومن ثم اعتمد الشيخ ابو علي الجبائي طريقة اخرى في الاستدلال فقال انما كان حجة لقوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فجعلهم بمنزلة
الرسول في الشهادة والشهادة تستلزم العدالة فاقتضى ذلك عصمتهم اي عصمة جماعتهم عن الخطا فيحرم
مخالفتهم واعترض ابو هاشم هذا الدليل بان قال ان الشاهد انما تعتبر فيه العدالة عند تحمله الشهادة وانما تعتبر عند
ادائها واداء هذه الشهادة انما يكون في الاخرة فلا يدل على عدالتهم في الدنيا فيبطل الاستدلال بها ثم لو سلمنا
عدالة الشاهد فان ذلك لا يوجب تحريم مخالفته في جميع افعاله واقواله لجواز الصغاير عليه فلا نامن ان يتابعه
في خطا فلو قدرنا ان الامة عدول لاجل الشهادة لم يجب اتباعهم في جميع افعالهم واقوالهم كالشاهد لا يقال فقد
وجب علينا اتباع النبي مع تجويزنا الصغاير عليه لانا نقول انه لا يجوز ان يتوالى النبي على الخطا فيما يتعلق باداء الشرايع
بخلاف الامة فليست كالنبي في ذلك على مقتضى هذا الدليل لانها انما ثبت عدالتها لاجل الشهادة فقط **قلت** فهذه
طريقة لا تفيد قطعا ولا ظنا قويا كما ترى قال القاضي عبد الجبار وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول فاقتضى ظاهرها انهم ان لم يتنازعوا لم يرجعوا الى الكتاب وهذا يستلزم كون ما اجمعوا
عليه حقا لما لم يرجعوا الى غيرهم الا مع النزاع **قلت** وهذا الاستدلال ضعيف من وجهين احدهما انه
اخذ بمفهوم الشرط لا بمنطوقه ولم يوخذ بالمفهوم في الظنيات عند جمهور المعتزلة فضلا عن القطعيات
الوجه الثاني انا لو سلمنا صحة هذا الاستدلال لزم منه كون اجماعهم حجة في حيوة الرسول والاتفاق
منعقد على ان الاجماع انما يصير حجة بعده صلى الله عليه واله وسلم لا في حيوته سلمنا فالاجماع مما تنازعوا
فيه فيرد الى دليل اخر غير هذه الاية وهذا يبطل كونها دليلا عليه قطعا فهذه الادلة السمعية وقد ضعفها
بعض العلماء الذين يقولون الاجماع حجة قطعية فرفضوا الاستدلال بها وعدلوا الى غيرها فقال ابن
الحاجب اجمعت الصحابة على تخطئة من خالف اجماعهم والعادة تقضي بان الجماعة العظيمة لا تجتمع على
تخطئة احد الا عن دليل قطعي لا ظني فاستلزم ذلك القطع بحصول اطلاعهم على دليل قطعي لاجله اجمعوا
على القطع بخطا مخالفيهم وان لم نعلمه نحن قال ولا يعترض بتخطئة الجاهلية من خالفهم اذ لم يدعوا
العلم اليقين بخطائه بل خطاؤه بمخالفته ما الناس عليه من اتباع دين الاباء والاسلاف كما حكى الله عنهم انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون الى غير ذلك ولم يدعوا حجة لهم تضطر الى الاعتقاد عنها حصل
منها العلم بخلاف الصحابة في اجماعهم على تخطئة المخالف فانهم يدعون العلم بذلك يقينا وانه عن اثار تقوم
قلت وهذا الدليل قوي اذا سلمنا ان الجماعة الكثيرة لا تجتمع على تخطئة احد والقطع بذلك الا
عن علم يقين لكنا نتنازع من هذا الدليل في طرفين احدهما في صحة اجماعهم على صحة تخطئة مخالفهم
وهل تواتر نقله بل نقول لا نسلم القطع بذلك اذ لا سبيل اليه الا التواتر ولا تواتر يبدو لنا
على ذلك الطرف الثاني قوله ان العادة تقضي ان الطايفة العظيمة لا تجتمع على قول الا عن دليل قطعي

قلنا بل نقول لا نسلم ذلك بل يجوز ان يجمعوا على امر لاجل امارة اقتضته حصل لهم عنها ظن لا علم فان ذلك
مشاهد في كل جهة اعني انهم قد يجمعون على امر ويدعون العلم به وليس عندهم اكثر من الظن الا ترى ان
اليهود يجمعون وهم طايفة عظيمة على ان السبت مشروع في حقهم الى الان وانه لا يبطل بنسخ ويقطعون
بخطا من خالفهم مع كونه لم يحصل لهم قطع بذلك ثم انا لو سلمنا ان العادة تقضي بذلك فهل علمنا ذلك ضرورة
فلا ضرورة يمكن تقديرها في ذلك الا البديهة والبديهي يجب اشتراك العقلاء فيه فكيف يدعوا العلم الضروري
باجماع الصحابة على تخطئة من خالفهم ولم ينقل ذلك عن كل واحد منهم نقلا متواترا اذ لو نقله كل من تحت عنه
سلمنا انه قد تواتر ذلك فلو كان امتناع تخطئة الجماعة لمن خالفهم الا عن دليل معلوما بالبديهة لزم ان لا
يخالف في ذلك احد من العلماء والمعلوم ان في اكابر العلماء من انكر كون الاجماع حجة قطعية بل ظنية وفيهم
من انكر كونه حجة راسا لا قطعية ولا ظنية فحينئذ لا يستقيم دعوى الضرورة الا ان الصحابة خطاوا
مخالفيهم ولا الضرورة البديهية الا ان الجماعة الوافرة لا يقع اطباقها على تخطئة من خالفها الا لدليل
قاطع وانتم منازعون في الطرفين جميعا والا لشارككم العقلاء في ذلك ولم يخالفكم فيه احد بل نفى ظهور
الخلاف وبطلان هذا الاحتجاج احتج المنكرون لكونه حجة راسا بان قالوا انتشار الامة يمنع نقل الحكم
الى كل واحد منهم كما في كثير من الحادثات **قلنا** اما من اعتبر المجتهدين فقط فلا يلزمه لانهم عدد قليل ولهم
اجتهاد في البحث عن الاحكام واما من اعتبر العوام مع العلماء فلم يرد الا من له شرح في النظر في الحادثة دون
من لا نظر له في ذكرهم ايضا لهم بحث واخذ عن اهل البحث فيكونون في ذلك كالمجتهدين **قلت** اما من
اعتبر كل الامة فالحجة لازمة له والله اعلم قالوا وان صح الاجماع كان اما عن دليل قاطع وجب ان يتنقل نقله الينا كالنص
البهيم وان كان عن ظني منع الاتفاق على مضمونه لاختلاف القرايح **قلنا** ما ذكروه ممنوع في الطرفين اذ قد يستغنى
بالظني عن نقل القطعي وقد يكون الظني جليا قالوا ولو قدرنا حصول اجماع السلف على حكم فان العادة تقضي
بمنع نقله الينا وحصول اليقين لتجويزنا خفا بعض اهل ذلك العصر الحادث اما من مرض او اسر او خمول او
كذب او رجوعه قبل قول الاخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لان الاحادي لا يفيد والتواتر بعيد **قلنا**
لا نسلم هذه الامور فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على الظني ولا نعتد بالنظام وبعض الخوارج
وبعض الشيعة **قلت** هكذا ذكر ابن الحاجب والمختصرات بقول لا نسلم كون القطع بان الصحابة كانوا يقدمون
النص القاطع على الظني حاصل عن تواتر اجماعهم على ذلك بل عن مقتضى العقل فانه اذا عارض النص الظني النص
القطعي لم يحصل ظن راسا حينئذ بخلاف ما قد علمناه يقينا نعلم ذلك عقلا لا بالاجماع وقوله ولا نعتد بالنظام
الى اخره اذا انا لا نعتد بانكارهم لتواتر هذا الاجماع الينا فهم مخالفون للضرورة وقول احمد من
ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده فقط لا انكار لوقوعه وهذا فرع يتفرع على القول بان
الاجماع حجة وهو ان الاكثر يقولون وهو حجة قطعية وقال الفخر الرازي وهو ابن الخطيب والامدي
بل ظنية مطلقا والحجة لنا على انه حجة قطعية ما مر من الادلة القاطعة التي حكيناها واقواها
التواتر المعنوي واحتج هذا بما اوردنا على تلك الادلة وكلاهما لا يبعد عن الصواب والله اعلم

مسئلة قال القاضي في النهاية وتابعه الاكثر من اصحابنا وهو حجة في الاسلام

الدنيويه والحروب كالبينيات وقيل لا يكون حجة الا في الاحكام الدينيه والقايل بذلك القاضي في العمد وشرحه وقال ابو رشيد او ينتقل الاجماع على الامر الدنيوي نحو ان يجمعوا على ان التجاره في نوع من انواع الاموال في وقت مخصوص انفع من غيره من سائر انواع الاموال فحجه والا فلا واستقراره بان يظهر من كل واحد منهم القطع بذلك بحيث لا يبقى منهم من لم يظهر من حاله ذلك كما يحتمل سكوته الرضا وعدمه وانه لو شرع جازت مخالفته وذلك حيث لم يظهر من كل واحد استصابة ذلك الراي وترجيحه والحجه لنا على ما اختاره القاضي في النهايه من انه حجه في ذلك لا يجوز مخالفته كما في الدينيات انه لم يفصل الدليل الذي دل على تحريم مخالفتهم بين الاحكام الدينيه والدنيويه فوجب طرد الوجوب فيهما وحجة المعتمد وشرحه ان حال الامه في وجوب اتباعها ليس باكد من حال الرسول صلى الله عليه واله وسلم وقد ثبت انه يجوز مخالفة رايه في الامور الدنيويه واراء الحروب فكذلك الامه بيان ذلك ان الحباب بن المنذر بن الجموح قال له صلى الله عليه واله في بعض غزواته وقد حط في مكان ان كان هذا عن وحي فامضه وان كان عن راي رايته فليس هذا براي فقال صلى الله عليه واله وسلم بل براي رايته فقال ليس ذلك براي فارتحل صلى الله عليه واله وسلم وكذلك لما اراد مصالحة ابي سفيان وقريش في غزوة الخندق على ثمار المدينة فقال له السعدان امن وحي ذلك ام راي فقال بل عن راي فقالوا ليس هذا براي كنا لا نعطيهم وهم اهل جاهليه منها شيا الا شرى او ضيافة والان وقد من الله علينا نعطيهم فرجع الى رايهم واذا جاز ذلك في حقه صلى الله عليه واله وسلم ففي حق الامه اولى لانها دونه ويمكن الجواب عن ذلك بان يقال ان الدليل الذي اوجب علينا اتباع الرسول صلى الله عليه واله وسلم ليس فيه من العموم مثل ما في دليل وجوب اتباع الاجماع لانا عرفنا انه صلعم انما بعث الينا ليعرفنا المصالح الدينيه دون الدنيويه ولهذا فانه لما نهاهم عن تابير النخل وظن انه لا تاثير له في زيادة الثمره فاخلف قال لهم انتم اعرف بمصالح دنياكم وانا اعرف بمصالح دينكم فنبههنا على انه لا تكليف علينا في اتباعه في امور الدنيا الا ما كان عن وحي بخلاف قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين ونحوها وظاهرها العموم فوجب الاخذ به يوضح ذلك ان خبر لنا انه كان اذا رغب في امر فيه تهاون فاجتمع رايهم على زيادة رغبة بنا فحجه يجب اتباعها وكذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من التدوين في ارض السواد فصار حجه منعقده لما اجتمع رايهم عليه فجه ابي رشيد انه مهما لم يستقر فليس بحجه فلا يجب اتباعه **قلت** وذلك لازم في الدينيه والدنيويه ولا اظن احدا يخالفه فلا وجه لا زاده في هذه المسله بمذهب لكن جرونا حذو الاصحاب في الحكايه والامر قريب والله اعلم **مسله قال الاكثر من علما** الامه ونقطع بان المعتبر اجماع اهل كل عصر من بعدهم وقيل بل من وجد ومن سيوجد بحيث لم يبق خلاف واحد في ذلك الحكم الى انقضا التكليف بخروج اشراط الساعه التي يرتفع بها التكليف فان ظهر قبل ذلك خلاف كشف عن كون الاجماع لم ينعقد ويجوز مخالفة ما قد اجمع عليه اهل العصر الاول والاخر منهما لم يرتفع التكليف هذا تحقيق هذا القول والقايل به هو وقد يرد ناد كريان قلنا قد ثبت انه حجه على الاحكام التكليفيه فيلزمنا العمل بها فقضاه في اشتراط ذلك ابطاله لانه لا يمكن الاخذ به في حاله من الحالات حينئذ **قلت** وهذا القول حكاه

اصحابنا في كتبهم وظاهره الضعف الكلي لما ذكرناه وحجته قوله جل وعز الاية (الادله) لما يقتضي تحريم مخالفة كل الامه لا بعضها ولا شك ان الامه محمد هي من صدقه من مبعثه الى انقضا التكليف وما دون ذلك فهو بعض الامه فلا تحرم مخالفته وهذا واضح ولا جواب الا ان يستدل على تحريم مخالفة اهل كل عصر بقوله صلى الله عليه واله وسلم عليكم بالسواد الاعظم من فارق الجماعه قيد شبر ونحوها لكنه غير قاطع واما ابن الحاجب فادعى الاتفاق على انه لا يعتبر من سيوجد من الامه وهو قريب على راي من جعل الاجماع حجه شرعيه **مسله قال ابو علي والمعتبر من الامه انما هم المومنون** يعني القايمين بالواجبات المجتنبين القبايح اذ حجته الايه وهو قوله تعالى لتكونوا شهدا على الناس ومن حق الشهود العداله واختار القاضي ايضا هذا القول لانه احتج بايه المشاقه وغيرها ومشاقة الفاسق والكافر لا حرج فيها وقال ابو هاشم بل المعتبر المصدق لنبينا عليه السلام من مومن وفاسق اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجه انما هو الخبر اعني قوله صلى الله عليه واله وسلم لا تجتمع امتي على ضلاله ونحوه من الاخبار فظاهره عام لجميع امته والامه تطلق على المصدق وله من مومن وفاسق وحكى ابو القسم البلخي عن جعفر بن مبشر انه يعتبر كل الامه من مومن وفاسق الا الخوارج والرافضه فانهم لا يشبهونهم اذ يطعنون على السلف وهو قريب من قول ابي هاشم وقيل يعتبر الفاسق في حق نفسه لا في حق غيره قال ابن الحاجب واما كافر التاويل فلا يعتبر عند المكفر كما في الكفر الصريح ومن لم يثبت كفر تاويل فحكمه عنده حكم الفاسق **قلت** والاقرب ما ذكره ابو هاشم اذ دليله اقوى الادله وهو عام وقد اختار ابن الحاجب قول من اعتبره في حق نفسه فقط حجه ابي علي ما ذكرنا من اعتبار العداله والقياس على الكافر والصبي **واجيب** بان الكافر ليس من الامه والصبي قاصر قال ابن الحاجب ولو سلم انه مثلهما اعتبر في حق نفسه واما قول جعفر بن مبشر فهو مبني على الضلاله وهو انه لا يعتبر الا اجماع الصحابه واهل النقل من بعدهم وسنتكلم على ذلك **مسله قال اصحابنا** وابو الحسن الكرخي وخلاف الواحد والاثنين يخرمه اي لا يكون اجماع من عداهما حجه مع خلاف الواحد والاثنين الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي لا يخرمه بل يصير حجة قاطعه لقوله صلى الله عليه واله وسلم عليكم بالسواد الاعظم الى غير ذلك من الاحاديث الموجبه لاتباع الاكثر وقيل ان الاكثر واقول ذلك المخالف لا يحرم اجماعهم خلافه والقايل به ذكرهم وهذا القول لا نعرف سنديه وحجتهم **قلنا** اذا خالفهم واحد منهم او اكثر فيقيننا انه لا اجماع منعقد حينئذ والحجه انما هي الاجماع فلا وجه لما زعموا فاما قوله صلى الله عليه واله وسلم عليكم بالسواد الاعظم فانما اراد اذا تعارضت الامارات الداله على الحكم وعمل باحد الامارتين اكثر الامه ولا قوي الاول كان عمل الاكثر مرجحا للاماره فيجب اتباع الارجح والله اعلم **واذا لم ينكر الصحابه خلاف** الواحد كابن عباس في ... وابن مسعود وعمر في ... وغيرها فلا اجماع من عدا ابا موسى في ان النوم لا ينقض الوضوء وابا طلحه في ان البرد لا يفطر ولو كان خلافهم خارقا للاجماع لانكروه فصح ما قلنا من ان خلاف الواحد يخرمه واما انكارهم على ابن عباس القول بالمتعه ومسله الربا فهو لمخالفته النص لا لاجماعهم والله اعلم **مسله قال الجمهور والمعتبر جميع الامه** في وقت حدوث الحكم المجمع عليه فقط يعني المجتهدين في تحصيل المسايل الفروعيه نقلا





لا استنباطا وان كان عن تقليد حكى ذلك الحاكم وابن الحاجب عن بعضهم وقيل بل العبرة بالمجتهدين
فقط وهو اختيار ابن الحاجب قال وقيل المعتبر الاصولي والقايل بذلك هو
والحجة لنا عليهم عموم الدليل على كون الاجماع حجة فانه اعتبر الامة وهو يعم المجتهد والمقلد والاصولي
والفروعي الا من لم يمكنه النظر في الحادثة فلا يعتبر كما سياتي حجة من اعتبر الفقها انهم اهل التحصيل
للاحكام والاقبال على حفظها ومن عداهم نحو مشتغل بغيرها وبغيرا لنظر فيها فلا يعتبر كلامه
فيها **قلنا** اما المجتهد فلا اشكال في كونه اخص من الفروعي نظرا واوقع بيجب اعتباره واما
الاصولي فان امكنه النظر فيها اعتبر لعموم الدليل والا فلا وحجة من اعتبر الاصولي انه اتم
نظرا واكثر اهتدا الى معرفة الحكم بعد ان قرر النبوات والشرايع وكونها مصالح **قلنا**
ومن عداه ان امكنه فقد عمته الادلة فيجب اعتباره قال الاكثر من العلما ويجب ان يعتبر التابعي مع الصحابه
اذا عاصرهم كالحسن البصري وغيره ممن اخذ من الصحابه وقيل لا يعتبر معهم فاذا خالفهم لم يعتد بخلافه
بل قد تم الاجماع دونه فان كان قد انعقد اجماعهم قبل ان يكون من اهل النظر لم يعتبر بخلافه عند
الا من اشترط انقراض العصر فاما اذا كان الكلام في تلك الحادثة وقد صار من اهل النظر اعتد
بخلافه والخلاف في ذلك مع من لم يعتد باجماع من عدا الصحابه فانهم زعموا انه لا يعتد به قلنا
والرد عليهم المعتبر باجماع اهل العصر ولا شك انه قد صار من اهل العصر فاعتبر به الدليل
الثاني ان الصحابه لم ينكروا فتاوى التابعين اذ قد كانوا يفتون في وقتهم كشريح والحسن وسعيد
بن المسيب ومسروق وابو وايل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم وعن ابي سلمه تذاكرت مع
ابن عباس وابي هريره في عدة الحامل للوفاه فقال ابن عباس اخر الاجلين فقلت انا بالوضع فقال
ابو هريره انا مع ابن اخي **قلت ولقايل** ان يقول انما سوغوا كلام التابعي مع اختلافهم لا
بعد اجماعهم ولقايل ان يجيب بان التابعي اذا كان وتمكن النظر في الحادثه من اهل النظر فيها
فلا وجه لاطراح خلافه مع كونه من الامه ومن اهل النظر فكيف يقال اجمعت الامه وهو مخالف
فلا وجه لاخراجه **مسله قال ابو عبدالله وابو رشيد**
وغيرهما من الشيوخ واذا ظهر الاجماع على مسله ثم نقل خلاف بخبر احادي لم يقدح فيه
كاجماعهم على ان ما وصل الجوف يفطر للصايم ثم نقل خلاف ابي طلحه في البرده فانه زعم
انها لا تفطر ولا البرد الكبير اذ ليس مما يتغذى به وكما اجمعوا ان نوم المضطجع ينقض الوضوء ثم
نقل خلاف ابي موسى الاشعري فانه زعم ان النوم لا ينقض الا اذا تحدث النايم حتى كان اذا
نام وهو على وضوء اقعد عنده من يحرسه ليخبره هل احدث في نومه فيجدد الوضوء ام لم يحدث
فلا يعتد بهذا نقلا ان نقلا بعد ظهور الاجماع على ما فيه خلافهما ولم يثبتوا ان نقلهما والاجماع
قد علم ويبعد نقلهما والقطعي لا يقدح فيه الظني **مسله قال اصحابنا** ...
وما كان من المسايل النظريه واختصاصه من فروض العلما دون العوام لم يعتبر فيه
العوام اي لم يعتبر في انعقاد الاجماع واشترط على ان يكون العوام قد قالوا بتلك المقاله

او رضوا بها بل ينعقد الاجماع وان لم يكن لهم فيها قول لنا قال الحاكم والذي فرضه لازم للعوام والعلما
جميعا هو ما كان التكليف بمعرفته عاما للكل كاصول الشرايع من وجوب الصلوه والزكوه والصوم والحج
ونحو ذلك مما لا يخفى على كل من عرف نبوه نبينا وعرف انه من شرعه فما كان من هذا النوع فلا فرق فيه بين العالم
والعامي كما لا فرق بينهما في معرفة النبي صلى الله عليه واله وسلم **قلت ولقايل ان يقول**
ان هذه الامور معلوم كونها من الدين ضروره فهي انما تؤخذ عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم لا عن
الاجماع وسايرها ان تروينا حكما يثبت بالاجماع فقط وهو مما يستوي فيه العوام والعلما والذي من فروض
العلما فقط هو ما ليس كذلك وهو الذي يجوز للعامي فيه التقليد للعالم كما تقول في وجوب الترتيب في الوضوء
وفي وجوب تكميل الاعتدال وفي وجوب صلوة العيد وصلوة الجماعه عند الموجب ووجوب سجود السهو
ونحو ذلك فما كان من هذا القبيل لم يعتبر اجماع العوام مع العلما فيه اذ لا مسرح لانظارهم فيها فاعتبار اجماع
وهذه الامور هو محل الخلاف دون النوع الاول فلا خلاف في اعتبارهم فيه وانما الخلاف في الثاني فقال
الاكثر من ايمتنا انه لا يعتبر اجماع العوام في المستنبطات من الاحكام وانما المعتبر اجماع العلما فقط واختلفوا
في تعيين العلما المعتبر باجماعهم فقيل الصحابه فقط ولا عبره بمن بعدهم وهذا هو قول الظاهريه والحجه
الزواين غير احمد وقيل الخلفا الاربعه منهم فقط لا من عداهم وقيل العترة فقط من اهل كل
عصر وقيل بل المجتهدين فقط من اهل كل عصر وقيل بل من يمكنه النظر في تلك المسله واستخراجها من
دليلها وترجيح بعض الامارات على بعض من مجتهد ومقلد فقيها واصوليا وهذا قول المحققين
من اصحابنا كالقاضي وابي الحسين وغيرهما واختاره الباقلاني من الاشعريه وهو الاقرب عندي
لان من عداهم من العوام لا يمكنه النظر فيه اي فيما كان من فرض العلما فاذا كانوا به جاهلين فوفاقهم
فيه لا يباين خلافهم الا ترى انك لو قلت زيد في الدار فقال من لا يعلم هل هو فيها ام لا صدقت
لم يكن بين قوله صدقت وبين قوله كذبت فرق واذا علمنا انه لا علم له في اي الامرين فتصديقه
وتكذيبه حينيذ غير موثرين في اخبارك لا تقويه ولا تضعيفا واذا لم يوثر فلا حكم له فيعتبر
وقال الشيخ ابو عبدالله البصري وقيل القاضي في تقريبه قوليه والباقلاني بل يعتبر وفاقهم
في انعقاد الاجماع لعموم الدليل الذي دل على ان الاجماع حجه فانه انما تقتضي ان الحجه هي اجماع
الامه ولا شك ان العوام من الامه فاذا لم يكن لهم قول في الحكم فذلك القول ليس لجميع الامه
بل لبعضها فوجب اعتبارهم **قلنا** انهم وان عمهم الدليل السمعي فالعقلي خصصه فانا نقطع
عقلا انه لا تاثير لانقياد في تكميل الاجماع من غير اعتقاد لقوة دليله او ضعفه اذ ثمرة
ما يتعين لهم قايلين اذ القايل انما هو المرجح واذا لم يكونوا في التحقيق قايلين فليسوا بموافقين مع العلما
فانقيادهم كعدمه في كونهم غير قايلين بما قاله العلما اذ القايل بالحكم انما هو المعتقد لصحته واما
اذا اقر به من دون اعتقاد فليس بقايل به الا لغة لا شرعا ولا حكم للغة في ذلك مع انا قطعنا ان الاجماع
المعتبر لا بد له من مستند كما سياتي من دلاله او اماره ولا يصح عن تحقيقه في الاصح والعوام
لو قالوا بالحكم لا عن مستند لهم كان ذلك تحكما فلا يعتد بذلك القول منهم كما لا يصح اجماع عن تحكم

وقيل بالاصوليين من اهل كل عصر

ادرضوابها

قلت وللخصم ان يرد هذا الكلام بان يقول ان دليل الاجماع لما اقتضى بظاهره دخول العوام احتمل
انه لا يتم قول العلما اجماعا الا بانقياد العوام لهم واجابتهم الى ذلك القول ولو لم يكن عن اعتقاد لظاهر الادله
والامانع من ذلك وكون الاجماع حجه شرعيه على اجابه العوام اذ لا طريق للعقل الى كونه حجه
وانما يقتضيه الشرع فقط ويجوز ان يكون في انقيادهم للعلما تمام كون قولهم حجه لوجه يعلمه الله تعالى
ولا نعلمه كما في المصالح الشرعيه ونقطع بذلك لاجل ورود العموم ولم يرد له مخصص فلو لم يكن على عمومه
تخصصه الشرع لا يقال ان اخبار المخصصات العقل بضروريه او دلالته وقد نبهنا طريقه عقليه في اخراج
العوام لانا نقول الضروريه لم تكن والنظريه نقضناها بما ذكرنا من تجويز وجه لاشتراط انقياد العوام للعلما
وكون الاجماع حجه وان لم نعلمه ولسنا نجيب بان نقول انا لما علمنا انه لا تاثير للاجماع الا حيث للمجمعين
مستند من دليل او اماره علمنا انه لا تاثير لقول من لا مستند له اذ لا علة لابطال ما لا مستند له الا كونه
لا مستند له اذ لا طريق الى علم غير ذلك فلم نعتد بانضمامه اليهم ولا بعدم انضمامه وذلك يبطل به دعواهم
تجويز وجه لا نعلمه

مسله والاجماع يحرمه خلاف عالم لا اتباع له
وقال سليمن بن جرير لا يحرمه الاخلاف من له اتباع **قلنا** لم يفصل الدليل على ان خلاف بعض العلما
يحرمه بين ان يكون للمخالف اتباع او لم يكن لان المجمعين مع خلافه ليسوا كل الامه فلا يكون قولهم حجه احتج
ابن جرير بانه اذا لم يكن له اتباع صار قول من عداه اجماعا بموته واذا لم يكن لقوله حكم بعد موته مع كون
ذلك القول باقيا لم يبطل بموت صاحبه فكذلك لا يكون له حكم مع بقا صاحبه بخلاف من له اتباع فان
قوله لا يبطل بموته ولا ينعقد دونه الاجماع فكذلك في حياته **قلنا** قد بينا ان قول من عداه ليس
قول كل الامه فلا يكون حجه اذ الحجه انما هي قول جميع الامه لا بعضها على ما اقتضته الدلاله واجماع
من بعد الصحابه كاجماعهم وقال الظاهريه واحدى الروايتين عن احمد لا يعتد باجماع من بعدهم ثم اختلف
هولا فقال بعضهم انما يعتبر باجماع الخلفا الاربعه لا من عداهم وقال بعضهم بل الخلفا وغيرهم من
الصدر الاول **قلنا** لم يفصل الدليل على ان الاجماع حجه بين الخلفا ومن عداهم ولا بين الصدر
الاول ومن بعدهم اذ قوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله لا تجتمع امتي على ضلاله عام للمومنين
وللامه في كل عصر احتج اهل القول الاول بقوله صلى الله عليه واله وسلم عليكم بسنتي وسنه
الخلفا الراشدين من بعدي والراشدون انما هم الاربعه فقط فهم المقصودون بادله الاجماع
لانه صلى الله عليه واله وسلم قد عرفنا ان الرشاد ما اجمعوا عليه فهم حينئذ المقصودون بالايه والخبر
قلنا لا تصريح بذلك وانما الظاهر ان سنه الخلفا كسنته في وجوب الاتباع ولم يخص صلى الله عليه وسلم
الخلفا الاربعه بل كل خليفه حق ولا شك في انه يحيا من بعدهم خليفه حق كالحسنين عليهما السلام ومن
بعدهم من ايمه اهل البيت كما ملئت الا مامه فلا وجه لتخصيص الاربعه ثم انه لا يجب اتباع الخلفا
الراشدين الا فيما نقوله اوامرهم ونواهيهم ولا يجب في العبادات ونحوها بالاخلاف فاقتضى ان
مراده صلى الله عليه واله وسلم ان تقتدي العوام بهم وتقليدهم حيث يسوغ التقليد فخبر وهذا
لا اشكال فيه واحتج من اعتبر الصدر الاول فقط قوله تعالى كنتم خير امه اخرجت للناس وهم

مخاطبون حوطوا في الايه دون من بعدهم فلزم كونهم المقصودين بادله الاجماع **قلنا** هذه
ومن بعدهم فما يكون اجماعهم حجه فلا سلمنا فلا نسلم اختصاص المخاطبين بذلك بل كما نقول لو احتج من قبل
قد مات الاكثر منهم انهم اشرف القبايل كما لا يختص المدح المخاطبين كنتم خير امه سلمنا فدخل من بعدهم
بدليل اخر نحو لتكونوا شهدا ولا تجتمع امتي على ضلاله لا تزال طايفه من امتي على الحق ظاهرين قالوا قال تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم الايه فلا يحتاج ان يبقى من الدين شي تظهر صحته باجماع من ياتي بعدهم **قلنا** الكمله
حصول الشرايع لا رفعها والا لزم الا يوثر اجماع الصحابه بعد نزولها وانتم لا تقولون بذلك واما من
عبر الفقها والاصوليين فعن والكلام عليهم قال الجمهور من اصحابنا ومن الاشعريه **وانقراض العصر**
لا يعتبر في انعقاد الاجماع ومعنى ذلك ان لا يظهر خلاف ممن قد كان يمكنه النظر في الحادثه المجمع على حكمها
في حياة اهل عصر الاجماع واشترطه ابو علي واحمد بن حنبل وابن فورك وقيل يعتبر في السكوتي
فقط وقال الجويني يعتبر في الذي يستند عن قياس فقط **قلنا** لم يعتبره الدليل وانما اعتبر اتفاق اهل العصر
على قول واحد في الحكم **سلمنا** انه اعتبره لزم من اشتراط ذلك ان لا ينعقد الاجماع لتداخل القرون
فانه لا يبقى كبار اهل عصر الا وقد نشا من يمكنه الخلاف وللخصم ان يقول اذا نشا ولم يخالف حتى فني المجمعون
تقدم الشرط فالدليل الاول اقوى احتج ابو علي ومن وافقه بان ابا بكر سوى بين الصحابه في العطا فلما
مر في التفضيل ولم ينكر احد مخالفه عمر بعد اجماعهم على راي ابي بكر فاقتضى كون انقراض العصر شرطا وكذلك
اتفق راي عمر وعلي وغيرهما من الصحابه على تحريم بيع ام الولد ثم ان عليا خالفهم بعد ذلك وراى جواز بيعها
فاقتضى ان انقراض العصر شرط والا لم تجز مخالفته اياهم في ذلك **قلنا** لم ينقل عنهم تمام اجماع في الصوره
الاولى ولا في الثانيه اذ لو صح سبق الاجماع لم تجز مخالفته يوضحه ان عمر لو رضي فعل ابي بكر في التسويه
لم يخالفه من بعد فدل على ان فيهم من سكت عن رضى وكذلك لم يصح عنهم جميعا الجزم بتحريم بيع ام
الولد قبل ان يخالفهم علي اذ لو اجمعوا ولم يبق احد الا رضي بذلك القول لم تجز المخالفه قالوا يستلزم
الغا الخبر الصحيح بعد الاطلاع عليه **قلنا** بعيد فان قدر فلا اثر له مع القاطع قالوا ونوضح
قالوا لو لم يعتبر لزم منع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده **قلنا** ملتزم قالوا لو لم يعتبر لا تمتنع خلاف
من مات **قلنا** ملتزم ووجه القولين الاخيرين ان الساكت لم يتحقق جزمه بمقتضى الاجماع وكذلك القايس
لا يومن ان ينكشف له غير ما اعتمده **والجواب** كما مر فيما قد ثبت واستقر من الاجماعات اغنى
بها نحرم مخالفته بعد انعقاده فاما ما لم يستقر فلا حكم له فلا وجه لما اعتبره هولا **تنبيه**
اعلم ان من اعتبر انقراض العصر يقول لا ينعقد الاجماع حتى يفنى المجمعون ولم يكن قد ظهر خلاف
قبل موتهم **مسله قال** الاكثر من الاصوليين والكرخي وبعض الفقها **والاجماع بعد الخلاف**
يصير حجه قاطعه كلو لم يسبقه خلاف **وقيل لا** يصير حجه اذ وقع بل يعد الخلاف بحاله اذ الخلاف
الاول يتضمن الاجماع على ان كلا القولين حق فلا ينقلب احدهما خطا اذ يعود ذلك على كون الاجماع
حجه قاطعه بالنقض **قلنا** لا نسلم تضمنه ذلك بل مسكوت عنه فان قدرنا تضمنه لذلك لم يمنع
ان يقع اجماع على خلافه **بعض** وبعض صح ان اجمع المختلفون فحجه اذ لا قول لغيرهم على خلافه

يعني وجوده مع ذهول المجمعين
عنه والاطلاع عليه بعيد جدا

وان اجمع غيرهم فلا لما مر وقال الصيرفي والغزالي والجويني والاشعري واحمد بن حنبل لا يصح ان يقع
اجماع على مسئلة بعد خلاف في غير تلك المسئلة لما ذكر اي لما مر من ان الخلاف اجماع ولا يصح الاجماع على
كون كل واحد من القولين حقا فلا يصح وقوع اجماع على احدهما اذ يصير اجماعا على ان ذلك الحق خطا وهذا
لا يصح قلنا لا مانع من وقوع الاجماع مع ما قد سلم من ان الاجماع الاول مشروط بان لا يقع اجماع
او نص قاطع يكشف ويقتضي ان احدهما خطا فيبطل ما زعموا قال ابن الحاجب الجواز وقوع الاجماع
على الحكم بعد الخلاف فيه بعيد الا في القليل كالاختلاف في بيع ام الولد ثم زال الخلاف في الصحيح ان
عثمن كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا يعني التحريم كما كان عثمن يذهب اليه فاجمع على
احد القولين بعد الخلاف فيه **قلت** ومن اقوى ما يتمسك به من منع كون الاجماع بعد الخلاف
حجة ان قال الوفاق الشرط الذي ذكرتم كون الاجماع الاول حجة لجوزنا في الاجماع المتاخر انه
انما يصير حجة بشرط ان لا يتقدمه خلاف فلا يكون حجة **والجواب** ان الاجماع الاخر قد انبرم
وانعقد فلا يصح خروجه عن كونه حجة كالنص اذا ورد فانه حجة من وقت وروده لم يتربوا قف
على شرط بخلاف الاجماع الاول فلم يشترطوه ولا اقتضاه دليل فثبوته ضعيف ان سلم والذكر نص فيه
شرط يتفق عليه والاقرب عندي ان الخلاف في المسئلة لا يستلزم الاجماع على ان كل واحد من القولين
يكون الاخذ به مستمرا بل في ذلك الحال فحسب هذا الذي يقتضيه الحال والله اعلم **فان قلت**
لو جاز الاجماع بعد الخلاف لجاز الخلاف بعد الاجماع **قلت** هذا لا يلزم من يجعل الاجماع حجة قاطعة
لانهم يقولون الحجة القاطعة تحرم مخالفتها فلهذا حرم الخلاف بعد الاجماع بخلاف الاجماع بعد
الخلاف فلم يات بعد ما يحرم مخالفته الا اذا قلنا انه يتضمن الاجماع على ان كلا القولين حق لكنا
قد زيفنا ذلك بما قدمنا **تنبيه** اما حيث اختلف اهل العصر على القولين ثم اجمعوا على احدهما
فان كان عقيب الخلاف حيث لم يستقر خلافهم حتى اجمعوا فاجماع بلا اشكال والا فعلى الخلاف
السابق قال ابن الحاجب ان كونه حجة هنا اظهر لانه لا قول لغيرهم على خلافه واما من اعتبر انقراض
العصر فلا اشكال في كونه حجة عنده اذا استمر حتى ينقرضوا **مسئلة قال الجمهور من
الاصوليين** واذا اختلفت الامة على قولين في مسئلة فانه يجوز احداث قول ثالث مخالف
للقولين الاولين لكنه انما يجوز ان لم يرفع ذينك القولين المتقدمين مثاله ان يقول بعض الامة
ان الطهارات كلها تفتقر الى النية ويقول باقي الامة بل كلها لا تفتقر الى نية فياتي من بعدهم
فيقول بعضها يفتقر وبعضها لا يفتقر فان ذلك يجوز اذ لم يرفع القولين الاولين بل اخذ من كل قول طرفا
وقيل لا يجوز احداث القول الثالث مطلقا اي سواء ارتفع به القولان الاولان ام لم يرتفعا
وحكاه ابن الحاجب للاكثر قال كوطء الامة المشتراة البكر ثم وجد بها عيبا قيل يمنع الرد وقيل بل ترد والارش
للوطء فالرد مجانا ثالث وكالجد مع الاخ قيل له المال كله وقيل يقاسم فالحرمان ثالث **قلت**
اما المثال الاول فلم يرفع كلا القولين لاخذه من كل بطرف واما هذان المثالان فرافعان للقولين
جميعا فيحرم قال ع كالنية في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث

قلت فيمنع هذا الثالث برفع القولين فيحرم بخلاف ما تقدم مثاله قال وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ
بها وقيل لا فالفرق ثالث **قلت** لم يرفع القولين جميعا فلم يحرم قال وكام مع زوج او زوجة
وابوين قيل ثلث وقيل ثلث ما بقي فالفرق ثالث **قلت** لم يرفعهما ايضا قال ابن الحاجب والصحيح التفصيل
وهو انه ان كان الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان فممنوع كالبكر وكالجد وكالطهارات **قلت**
يعني حيث قال بعض الامة بوجوب النية في جميعها والاخرون اوجبوها في بعضها فالثالث منع
وجوبها في جميعها فقد نفى القولين والا فجائز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا
ومن ثم قلنا وجماعة من احداث القول الثالث ان لم يرفعهما قال ابن الحاجب بان رفعهما فقد خالف الاجماع
فيمنع وما لم يرفعهما فلا مخالفة فلا مانع اذ هو كالو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب فقيل يقتل
ولا يصح فانه لا يمنع يقتل ولا يصح وعكسه بالاتفاق وقيل لا يجوز احداث القول الثالث مطلقا اي سواء
رفعهما ام لم يرفعهما والقائل بذلك هم الظاهرية **قلنا** في الرد على هؤلاء ان كان رفعهما فهو للاجماع
محرم ان خرج المانعون مطلقا بان الثالث فصل ولم يفصل احد فقد خالف الاجماع **قلنا** عدم القول
به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول في واقعة تتجدد ثم تحقق مسلكي الذهبي والغايب قالوا يستلزم تخطية
كل فريق وهم كل الامة **قلنا** اما مع القول بتصويب المجتهدين فلا يلزم واما من قال الحق مع واحد
فيقول انما الممتنع تخطية الامة فيما اجمعت عليه دون ما تفرقت فيه قالوا المختلفون هم المؤمنون
والثالث اتبع غير سبيلهم قلنا اذا ارتفع قولهم فنعم والا فلا قالوا اذا قال نصف الامة بتحريم شي
والنصف الاخر بتحليله فكل من الفريقين حجة يستحيل ما اتاه من تحريم او تحليل وحرم على غيره خلاف ما اتاه
والثالث اتى خلاف ما اتته كل طائفة فقد اتى ما حرمه كل الطائفتين وهذا هو خلاف الاجماع قلنا لا نسلم
ان كل طائفة حرمت مخالفة قولها لاشتباه القول باصابة المجتهدين واما من قال الحق مع واحد فيلزم
ما قالوا احتج الظاهرية بانه قد وقع من التابعين احداث الثالث ولم ينكر فدل على جوازه بيان ذلك
ان ابن سيرين قال في زوجة وابوين للام ثلث جميع المال وقال في زوج وابوين للام ثلث ما بقي
ففصل بين المسئلتين والصحابة لم تفصل بينهما بل قال بعضهم لها ثلث ما بقي في الصورتين جميعا وقال بعضهم
لها ثلث جميع المال فيهما جميعا فقوله ثالث وكذلك قول سفين الثوري من اكل ناسيا لم يفطر ومن جامع
ناسيا افطر والصحابة لم تفرق بل قال بعضهم يفطر فيهما وقال بعضهم لا يفطر فيهما وكذلك قال مسروق في
الحرام بقول خالف فيه الصحابة جميعا كما سياتي تحقيقه **قلنا** اما ابن سيرين والثوري فقولهما لا يخالف
الاجماع اذ لم يرفع القولين بل اخذ من كل قول بطرف وقد بينا ان مثل ذلك ليس بممنوع واما مسروق
فقد ذكر الحاكم ان خلافه كان قبل استقرار الخلاف في الصحابة بل كان كل مجتهد في حال نظر واجتهاد في
المسئلة فلم يستقر قولها بعد استقرارها قال المحققون من اصحابنا ويجوز احداث دليل وتاويل وتعليل
ثالث خلافا لبعضهم فانه منع من ذلك لم يعينوا هذا المخالف **قلت** وفي شرح السيد مانكديم
قدس الله روحه على الاصول الخمس ما يقتضي انه ممن منع من ذلك وحكاه ابو عبدالله الجرجاني عن
طائفة من الحنفية والصحيح انه غير ممتنع ومن ثم قلنا انه لا مانع من ذلك فوجب جوازه والوجه

الثاني انها لم تزل العلما في كل عصر يستنبطون ادلة وعللا للاحكام وتاويلات للايات بلا
تناكر بينهم في ذلك فوجب الحكم بجوازه الا ان تغير العلة الحكم كما في القول الثالث فيمتنع لان العلة اذا كانت
مقتضية للحكم وعلل اهل العصر الاول بعلتين تقتضيان حكمين مختلفين باختلاف العلتين وجا ثالث بعلة
تقتضي خلاف ذينك الحكمين كان احداث هذه كاحداث القول الثالث في الحكم وقد مر الخلاف فيه
احتج من منع من ذلك بان من استدل بخلاف ما استدلوا به فقد اتبع غير سبيلهم وذلك هو الذي
اقتضى تحريم مخالفة اجماعهم وقد منع هنا من مخالفتهم قلنا مراد الاية انه اتبع غير سبيلهم فيما اتفقوا عليه
لا ما سكتوا عنه وهم سكتوا عن تحريم الثالث هنا فلو وجب ان لا يتكلم في مسله سكتوا عنها لزم ان
يحرم استنباط حكم كل حادثة عرضت بعدهم والمعلوم خلاف ذلك قالوا قال تعالى تامرون بالمعروف
والثالث ليس بمعروف فلا ينبغي الامر به قلنا معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فلو كان الثالث
منكرا لانكروه والمعلوم انهم لم ينهوا عنه قالوا لو جاز ذلك لجوزنا ان الامة اضلت الحق اذ الحق
انما هو الدليل الثالث عند من اعتمده وفيه مخالفة قوله صلى الله عليه واله وسلم لا تجتمع امتي على
ضلالة **قلنا** انما يلزم ذلك لو لم يصح ان يستدل على الحكم الا بدليل واحد فاما ومن الجائز ان
يدل عليه دليلان واكثر فلا يلزم ذلك كذلك حكم التاويل بجواز ان الله تعالى اراد باللفظ كلا
التفسيرين بحسب ما يفهمه المخاطب اراد من كل العمل بمقتضى ما فهمه لجواز تعلق المصلحة بذلك
وكذلك العلتان فبطل ما زعموا **تنبيه اعلم** ان القول في الفصل والوصل حيث فرق الامة
بين امرين او وصلت بينهما اي حكمت بعدم التفرقة بجواز فصل ما وصلوه والعكس يجري الكلام فيه على
نحو الكلام في احداث قول ثالث وكذلك لو افترقت الامة فطائفة فرقت وطائفة اخرى لم تفرق وجا ثالث
فرق ما جمعوا وجمع ما فرقوا فقد قال ابو الحسين **اعلم** انهم اذا لم يفصلوا فذلك ضربان احدهما ان
ينصوا على انه لا فصل بينهما في جميع الاحكام او في الحكم الفلاني فيحرم مخالفتهم حينئذ من غير تردد ولا
ينصوا على ذلك لكن لم يكن فيهم من فرق والاول على ثلاثة اوجه الاول ان يحكموا فيهما بتحريم او تحليل والثاني
ان يروى عن طائفة انها حكمت فيهما جميعا بالتحريم وعن طائفة اخرى انها حكمت فيهما جميعا بالاباحة
يعني ومنع الحكم في الوجهين قالوا لا نفرق بينهما [crossed out] بوجه الثالث ان لا يروى عنهما
اختلاف في المسلتين ولا اتفاق ولكنهم في الوجوه كلها قد نصوا على ان لا نفرق بينهما فمتى لم
ينقل عنهم اختلاف في الحكم ولا اتفاق وانما سمع منهم التفرقة ودل دليل على تحريم او اباحة في احد المسلتين
وجب ان يحكم في الاخرى بذلك لا يفرق بينهما واما اذا لم ينصوا على انه لا فصل بينهما بل لم يكن
فيهم من فرق بان يحكم احد الطائفتين في المسلتين بحكم والطائفة الاخرى بنقيضه فذلك ضربان
احدهما ان يثبتوا الحكم واحد يثبته احد الطائفتين في المسلتين وينفيه الاخرون نحو ان
تحرم شطر الامة كلتا المسلتين ويبيحهما الباقون والضرب الثاني ان يشتبه فيهما الى حكمين
مختلفين نحو ان يوجب بعض الامة النية في الوضوء ولا يجعلون الصوم من شرط الاعتكاف
والبعض الثاني لا يوجب النية ويجعل الصوم شرطا في الاعتكاف فهذا الضرب مما يجوز فيه

احداث قول ثالث فاما الضرب الاول فقد ذكر قاضي القضاة في الدرس والشرح انه ان علم ان طريقة
الحكم في المسلتين واحدة لا يجوز كونها متغايرة فذلك يجري مجرى ان يقولوا لا فصل بينهما **قلت**
ولعله يعني بالطريقة الدليل على الحكم وعلته قال فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه قال
فاما اذا جاز ان لا تكون الطريقة في المسلتين واحدة وانهم سووا بينهما لطريقتين فانه يجوز
لمن بعدهم ان يفرق بينهما فيحلل احدى المسلتين ويحرم الاخرى ويوافق في كل قول احد الفريقين لانه في ذلك
لا يكون مخالفا لما اجمعوا عليه لا في حكم ولا في تعليل لانا قد بينا ان العلة يجوز ان لا تكون واحدة
هذا هو الذي ذكره القاضي في الدرس والشرح وذكر في العمد غير ذلك وهو انه لا يجوز الفصل بين
المسلتين ولم يفصل هذا التفصيل ذكر ذلك في مسله كون الامة لا يجوز ان تخطي في مسلتين **قلت**
والحق ان الكلام في هذه المسله كالكلام في الاولى ولكن من منع من القول الثالث مطلقا منع من الوصل
بعد فصلهم والعكس مطلقا ومن جوزه مطلقا جوز الفصل والوصل مطلقا ومن فصل هناك
فصل هنا وهو الحق اعني ان الثالث ان تضمن رفع القولين الاولين منع والا فلا وجه للمنع
والله اعلم **مسله قال الجمهور من العلما** واجماع اهل المدينة ليس بحجة وحكوا
في ذلك خلاف مالك ولما استضعف اصحابه هذه المقالة تاولوا له فقال بعضهم اراد ان روايتهم مقدمة
على رواية غيرهم وقيل انما يكون اجماعهم حجة عنده في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة
قال ابن الحاجب والصحيح التعميم وقال بعضهم ان مراده ان نقل اهل المدينة ارجح وقال بعضهم
بل يجعل عملهم مرجحا قال الحاكم والمشهور عن مالك انه رد الخبر بفعل اهل المدينة حتى قال ابن
ابي ذيب يستتاب مالك وكان اذا روى خبرا لا يعمل به فيسال عن ذلك فيقول لان اهل بلدي لا يعملون
به والحجة لنا على ان اجماعهم ليس بحجة انهم بعض الامة ولم يقم دليل على ان قول البعض حجة
ثم ان الاجماع نوعان عام وهو ما يستوي في التكليف به العوام والعلما فهذا يعتبر فيه كل الامة
واهل المدينة ليسوا كل الامة وخاص وهو ما كان من فروض العلما فالمعتبر فيه علما الامة واهل
المدينة ليسوا كل علما الامة ورجح ابن الحاجب كونه حجة واحتج بان العادة تقتضي
بان الطائفة العظيمة من العلما لا تجتمع على حكم الا عن دليل راجح فاقتضى ان اجماعهم حجة
وان لم يكن قاطعا **قلت** وهذا ضعيف للزوم مثله في غيرها من الامصار كبغداد ومصر
وغيرهما ثم ان اكابر علما الصحابة كانوا خارجين عنها وهذا يستلزم ان لا يعتد بخلافهم لاهل
المدينة وهذا من البعد في منزلة لا تخفى عن ذوي الالباب وبيانه ان عليا عليه السلام
وابن مسعود وابا موسى وغيرهم كانوا في الكوفة وانس في البصرة وابو الدردا في الشام
وسلمان في المداين وابو ذر كان في الربذة ومن المحال ان لا يعتد بخلافهم لاهل المدينة
فبطل ما زعموه قالوا قال صلى الله عليه واله وسلم المدينة طيبة تنفي خبثها قلنا دليل
على فضلها وذلك لا يستلزم كون اجماع اهلها حجة والا لزم في مكة ولا قايل بذلك
فبطل ما زعموا **مسله قالت الزيدية** كلهم وابو عبد الله البصري من المعتزلة واجماع

وابو علي الجبائي

اهل البيت حجه وقال الاكثر من الامه لا حجه فيه واعلم انه لا خلاف ان المراد باهل البيت هاهنا
علي وفاطمه والحسنان ومن حدث من ذريتهما فانهم هم الذين وقع الخلاف في كون اجماعهم حجه دون غيرهم
وهم الذين يعبر عنهم بالعتره ايضا اعني عترة الرسول صلى الله عليه واله وسلم وقد اختلف في معنى العتره
في اللغه فقال بعضهم ان عترة الرجل في لسان العرب هم ذريته لان لفظه مشتق من العتيره وهي الكريه
التي يخرج منها العنقود في العنب اعني زياده تولد في عرض الاغصان التي تخرج منها الثمره فيخرج العنقود
من تلك الزياده الحادثه وكذلك النخل ايضا وفي اكثر الشجر المثمره فلما كانت العتره متولده من الشجره علما
انها استعارتها لما يشبه ذلك وهي الذريه فيكون الرجل كالشجره وذريته كالثمره المتولده من اصلها
وهذا واضح كما ترى وذكر بعض علماء اللغه ان عترة الرجل هم اقاربه الادنون وقد وقع عليه في
ضياء الحلوم وغيره **قلت** وهذه العباره محتمله لمثل ما ذكرناه لان قولهم اقاربه يدخل فيه الاخوه وبنو
العم وغيرهم من الاقارب وقوله الادنون يخرج عنه ما عدا الذريه لانها ادنى الاقارب اليه اي انهم
فهم حينئذ اقاربه الادنون لا غيرهم ويحتمل ان يريد زادهم عصبته من اخوه واعمام وبنيهم اذ يقل التعبير
عن الاولاد بالاقارب وانما يعبر عنهم بالذريه ومن عداهم يعبر عنه بالاقارب والقرابه وقد قالوا
ان العتره هي الاقارب الادنون فاقتضى ان المراد الاخوه والاعمام وبنوهم **قلت** وهذا الاحتمال ضعيف
جدا لوجهين احدهما ان الاقارب كما يقل التعبير به عن الاولاد فانه يقل التعبير به عن الاخوه ايضا فلا يقال
لاخوة الرجل من ابيه وامه او من ابيه انهم اقاربه ولا قرابته وانما يقولون اخوته كما يقولون اولاده فلو لم
تكن الذريه من الاقارب لذلك لم تكن الاخوه من الاقارب سواء سواء ولا قايل يخرجهم فاقتضى ذلك ضعف
هذا الاحتمال الوجه الثاني انه اذا قيل اقارب الرجل دخل فيهم الاولاد والاخوه من غير تردد وان كان لا يقال
للاولاد وحدهم اقارب ولا للاخوه وانما يسمون اقارب اذا انضم اليهم ابعد منهم من اعمام وبنيهم ونحو ذلك
واذا كان الاولاد داخلين في عموم لفظ الاقارب لزم اذا قال اقارب الرجل الادنون ان يكون الادنون
منهم اليه فيتعين الاولاد حينئذ لانهم اقرب الاقارب ومنهم من قال بالاحتمال الثاني وهو كونهم اقاربه
على العموم واحتج بقول ابي بكر يوم السقيفه في مراجعته للانصار في امر الامامه نحن عترة رسول الله صلعم
وبيضته التي تفقات عنه فلولا ان العتره الاقارب لما قال ذلك لانه من قريش ولو لم يكن الا الاولاد
لكذبه الحاضرون لا سيما المخاصمون **قلنا** قد نص ائمه اللغه على ان العتره هم الاقارب الادنون
واجماع اهل كل فن حجه فيما اجمعوا عليه ولا اشكال ان ابا بكر رضي الله عنه لم يكن من اقارب الرسول صلى الله عليه وسلم
الادنين وانما هو من اولاد تيم بن مره ومره هو السابع من اباء الرسول صلعم واذا كان كذلك كان قول ابي بكر
نحن عترة رسول الله تجوزا لا حقيقه لانه لما كان من قريش المختصه به اشبهت القبيلة الذريه بوجه الاختصاص
فحسن تسميتهم عتره مجازا لا حقيقه واما كونهم تسمون اهل بيته فقد تقدم في شرح كتاب الملل (?) به
الخلاف وتحقيق الكلام في ذلك بما فيه كفايه ولا خلاف في ان عليا عليه السلام وفاطمه والحسن والحسين
يوصفون بانهم اهل البيت ولهذا قال ابن الحاجب في المنتهى لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا
للشيعه يعني بالشيعه الزيديه والاماميه **قلت** وفي هذه الحكايه عن الاماميه نظر لان الحجه

عندهم انما هو قول المعصوم يعني الامام فانضمام العتره اليه لا تكمله والانفراد عنه لا ينقصه فهذه
الروايه لا تصح على مذهبهم **نعم** ذكر الشريف المرتضى ان اجماع الاماميه حجه لانهم اذا اجمعوا على
الخطا وجب ظهور الامام والحجه لنا على كونه حجه كاجماع الامه ان جماعتهم معصومه عن الخطا فالله اراد
تعالى في قول او فعل كان اجماعهم حجه كما كان اجماع الامه ولنا على ذلك ادله من الكتاب والسنه الدليل
الاول قولنا بدليل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ووجه الاستدلال
بها انه تعالى اخبر خبرا موكدا بالحصر انه سبحانه يريد تطهير اهل البيت من الرجس ولا بد من وقوع ما
يريده سبحانه وتعالى من فعاله لا محاله فقطعنا انه سبحانه مطهرهم من الرجس والرجس يحتمل معنيين
لا ثالث لهما احدهما ما يستخبث من النجاسات والاقذار والثاني ما يستخبث من الافعال اي يستحق عليه
الذم والعقاب والاول حقيقه في الاول مجاز في الثاني تشبيها بالاول وقد علمنا انه سبحانه لم يطهرهم
من الانجاس الى افرادهم ولا جماعتهم بل ينجس منهم ما ينجس من غيرهم فتعين المعنى الثاني وهو انه سبحانه طهرهم
من الافعال والاقوال المستخبثه التي يستحق عليها الذم والعقاب ثم نظرنا في حالهم فوجدنا احادهم
لم يطهر بعضهم عن ذلك فتعين ان المقصود جماعتهم اذ لو لم نقل ذلك بطلت الفايده في الايه الكريمه وكانت باطلا
والقران لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه **فان قلت** ان المراد باهل البيت في الايه الزوجات
لان اولها واخرها يقتضي ذلك **قلت** قد مر الجواب عن ذلك مستكملا في شرح كتاب الملل وبيان الفرقه
الناجيه ثم انا لو سلمنا ان المراد بها الزوجات لزم ان يكون اجماعهن حجه لما ذكرناه ولما وقع الاجماع
على ان اجماعهن ليس بحجه قطعنا بان المراد بها غيرهن والا خلت عن الفايده والحكمه من الحكيم مع تحته (?)
البيت وقوله بتفضيلهم كيف تاول هذه الايه الكريمه تاويلا يبطل فايده تخصيص اهل البيت فيها بالمزيه (?)
انما المراد بها انه سبحانه يريد ان يذهب عنهم المعاصي بالالطاف وخصهم بان لهم لطفا تاما وذلك يرجع الى الحاكم
لاجلهم وهذا المحمل ظاهر الاختلال لانه ان اراد انه سبحانه يفعل لهم الالطاف فقد علم انهم لطفا فذلك
واجب عليه لكل مكلف لا يختص به اهل البيت فيذهب فايده تخصيصهم بذلك بالمزيه الكليه فان قال ان اهل البيت
مخصوصون بان لكل منهم لطفا مخلا وغيرهم تكثر من لا لطف له فهذا وجه تخصيصهم بالذكر **قلنا** ان
هذا يوجب في كل زمان ان يكون احادهم وجماعتهم معصومه عن الخطا بان ذلك انه اذا كان
لكل واحد منهم لطف يختص بحصوله مطهرا من الارجاس فلابد ان يفعله الله تعالى وذلك يقتضي كون كل
واحد منهم معصوما عن الخطا وهذا واضح البطلان كما ترى واما من حملها على تحريم الزكوه عليهم كونه طهرهم
بذلك فكان بعيد فان الزكوه ليست رجسا وهي ابلغ القرب المقربه الى الله تعالى فكيف تسمى رجسا هذا خلف الحجه الثانيه
قوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا الموده في القربى وقد قدمنا وجه الاحتجاج بها على ان جماعتهم
معصومه وطولنا القول في ذلك فلا وجه لاعادته ومن قال ان المراد بالقربى هاهنا الافعال المقربه
الى الله تعالى لا القرابه فقد ابعد لانه لو قصد بها ذلك كانت العباره مستشنعه غير فصيحه
لانه استثناها من الاجر الذي يختص علم وانما يجري مجرى الاجر له ان يعودوا اليه موده اقاربه والحنا
اليهم لا موده الاعمال الصالحه فلا فايده فيها سوا الاجر تعليمها واما الحجه التي لنا من السنه

ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم **إني تارك فيكم** الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدا كتاب الله وعترتي أهل
بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وهذا كالتصريح بأنهم لا يخرجون من الحق فيخرج
عنه بعض آحادهم فتعين كون المقصود جماعتهم والعجب من الحاكم حيث قال إن هذا الخبر لم يثبت قال
وإن ثبت فالمراد بالعترة الأمة أما الطرف الأول فنقول ما أردت بأنه لم يثبت أتريد أنه لم يروه أحد فهذا
معلوم كذبه ضرورة أم تعني أنه روي لكن لم تجتمع فيه شروط الصحة فإن ذلك هل من أجل أنه لم يروه
المحدثون المشهورون فذلك لا يبطل صحته لأنه وإن خفي عنهم فقد رواه غيرهم أم تقول إنه قد روي
لكنه لم تثبت عدالة راويه فيا سبحان الله العظيم كيف لم تثبت عدالة أكابر أهل البيت وزهادهم وعلمائهم وهم يروونه
ويحتجون به على من خالفهم ثم يقول لم يروه عدل فهو حينئذ بين أحد باطلين إما قدح في عدالتهم وهذا
غاية الإفراط في بغضهم فيكون قادحا في عدالة نفسه (يعني الحاكم) فلا يقبل قوله إنه لم يثبت أو يحكم بتجهيلهم بأن يقول
هم رووه من غير عدل أو عن مجهول لكن جهلوا قبح الرواية عمن هو كذلك أو جهلوا حال ذلك الراوي وما قدح
عليه فيه وهذا أقبح من الأول لأن علماءهم علم كالنفس والهادي وغيرهما من الورع والتشحج والتحرز من [illegible]
بمكان لا يجهله إلا متجاهل وكذلك لهم من الاطلاع على أحوال الرواة ما ليس لغيرهم ولقد وقفت على كتاب
الغياث للهادي عليه السلام تذكر فيه من تقبل روايته ومن لا تقبل في كلام طويل من جملته أنه ذكر أهل الحديث فضعف
رواياتهم حتى قال ولهم كتابان يعبرون عنهما بالصحيحين يعني صحيح البخاري ومسلم ثم قال وإن بينهما وبين
الصحة مسافات ومراحل هذا معنى كلامه ولعمري إنه على ورعه لا يقول ذلك عن غرض وتحيز بل عن علم
تبين له لا يعزب عنه من وجوب حمل المسلمين على السلامة حيث أمكن ذلك فما يقوله إلا وقد عرف أحوال ما في
الصحيحين من الأخبار فكيف يصح حينئذ دعوى الحاكم أن هذا الخبر غير ثابت وقد ثبت عند أهل البيت
وحكموا بصحته فهو من أحد الخطرين اللذين قدمنا ذكرهما فالله المستعان وأما كون هذا الخبر آحاديا
فلا يفيد القطع بما تضمنه فلا إشكال فيه لكنا نقول قد ورد في معناه أحاديث كثيرة يبلغ ذلك من التواتر المعنوي
فيوجب القطع وإن لم يبلغ هذا المبلغ كانت حجة ظنية وقد قدمنا في الحجج الواردة على أن إجماع الأمة
حجة ما يستلزم كونها ظنية غير قطعية فيكون هو وإجماع أهل البيت سواء في ذلك ومما يحتج به قوله صلعم
أهل بيتي كسفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى ووجه الاستدلال بهذا الخبر أنه صلعم
نص بذلك على أن متبعهم ناج من العذاب ولا ينجو إلا من هو على الحق وقد نظرنا فيهم فوجدنا بعضهم غير متبع
على الحق فعلمنا أنه لم يتناول الحديث آحادهم فوجب أن يتناول جماعتهم وإلا كان الخبر بذلك خلفا وكلامه صلى الله
عليه وآله لا خلف فيه فاقتضى أن جماعتهم معصومة فيكون إجماعهم حجة وهذا واضح كما ترى والعجب من الحاكم
كيف أعياه ثبوت هذا الحديث قال هو آحادي ثم حمله على أن المراد به التمسك بودهم دون القول
بأن إجماعهم حجة **قلت** وهذا التأويل فيه غاية التعسف فإنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما جاء بهذه العبارة
إيضاح كون أهل البيت حجة الله على خلقه من اتبعها نجا ومن خالفها هلك كحال السفينة في البحر فأين
هذا من قوله بودهم من ذكر مثلا على بعده فمقصودنا مع ذكر حاصل فهو أنه إما أن يوجب محبة آحادهم
أو جماعتهم الأول باطل وإلا لزمنا محبة فساقهم ولا قائل بذلك فتعين وجوب محبة جماعتهم وذلك يستلزم

كونهم

كونهم لا يجمعون على قبيح وإلا لم يجز الأمر بمحبتهم مطلقا فهذه الأخبار **ونحوها** من قوله صلى الله عليه وآله وسلم أهل
بيتي أمان لأهل الأرض كما أن النجوم (ومن قوله) [illegible] من ضلال أصحاب أهل السفينة حتى صار في عترتي فيكم وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم لا تقدموا قريشا ولا تقدموها ولم يرد آحاد قريش لظهور الفاسق في آحادهم إلى غير ذلك
من الآثار التي تدل على أن أهل البيت لا يخرج الحق عن أيديهم ولا يبعد أن الأخبار الواردة في ذلك تقتضي التواتر
المعنوي كما في إجماع الأمة وقد ذكر ذلك الإمام يحيى بن حمزة قدس الله روحه في كتاب المعيار واحتج المخالف بوجوه
منها إجماع الصحابة على أن إجماع أهل البيت ليس بحجة قالوا بيان ذلك أنهم كانوا يختلفون ويحتجون بأنواع الحجج
ولم يذكر أحد منهم إجماع العترة ولم يحتج به منهم أحد ولو كان ذلك حجة شرعية لما ذهلوا عنها إذ لو جوزنا
ذلك لجوزنا أن ثم حججا شرعية ذهلوا عنها والجواب أن ما ذكرتموه لا يقتضي إبطال قولنا إلا حيث علمنا أن الصحابة
خالفت كلها ما أجمع عليه علي وفاطمة والحسنان في مسئلة من المسائل ولم ينقل وقوع ذلك لا يقال بل وقع
في إمامة أبي بكر فإن الصحابة خالفوا رأي أهل البيت فيها لأنا نقول هذه دعوى باطلة فإن الصحابة لم تجمع
فإن خلاف سعد بن عبادة واثني عشر رجلا من الصحابة من الأنصار مشهور غير مغمور ثم إنا لو سلمنا إجماعهم على
خلاف رأي أهل البيت حينئذ لم يكن ذلك حجة لأنهم ليسوا كل الأمة فلا وجه لجعله حجة فإن زعموا أن الصحابة
على مخالفة أهل البيت حينئذ ليسوا كل الأمة كيف وهم مخالفون لكثير الأمة لا يقال إن العترة حينئذ مجمعون
منهم على التواطؤ ليس بحجة عليهم وإلا لاحتجوا بذلك عليهم لأنا نقول وأي مسئلة اتفق على ما رأى العترة قولا أو
ما يجري مجراه وخالفهم جميع من عداهم من المسلمين فلا نجد وإن لم نتعين ذلك تفصيلا تاما ووقوع الخلاف بين علي
وابن مسعود وزيد وغيرهما في بعض المسائل ليس من هذا القبيل لأن عليا عليه السلام لم يكن كل العترة بل بعضهم
وسكوت غيره من العترة لا يقتضي أنه يقول بذلك فلعله أغفل النظر فيه أو نحو من ذلك لا يقال إن
عليا عليه السلام كان عندكم معصوما ولم تجعلوا قول العترة حجة إلا للعصمة فيلزمكم أن يكون قوله وحده
حجة وكذلك قول الحسن وحده أو أخيه أو أمه ولا قائل بذلك إلا الإمامية لأنا نقول هذا وإن كان سؤالا
جيدا فالجواب عن ذلك أنه قد ظهر مخالفة الصحابة إياه في كثير من المسائل كابن عباس في المتعة وابن مسعود
وغيره في أم الولد وغير ذلك ولم ينكر علي عليه السلام خلافهم إياه بوجه فكان ذلك موافقة لهم على أن قوله
ليس بحجة عليهم وإن كان معصوما على أنا وإن قدرنا أنه لم يوافقهم فالمسائل اجتهادية كل مجتهد فيها مصيب
وأبلغ ما يكون أن قول علي كالخبر الآحادي وقد تجوز مخالفته حيث يعارضه معارض وكذلك هذا قالوا
هذه المسئلة محدثة لم تثبت في الصحابة ولا التابعين فهي بدعة ولهذا كان القاضي أبو الحسن علي بن عبد
العزيز يقول أنا شيخ من هذه المسئلة أي أتبرأ منها بمعنى مما يحتج به **قلت** وهذا الكلام لا يصغى إليه
فإن المعتمد الدليل في كل مسئلة كانت متقادمة أم حادثة فإن أكثر المسائل إنما تكلم فيها وتعلقوا بها [illegible]
بعده صلى الله عليه وآله وسلم كمسئلة العول وبيع أم الولد وما أشبه ذلك **نعم** لو لم ننظر فيها
في هذه المسئلة وجب والأدلة أوضح من إجماع الأمة (أم مسلم) لكن الله العالم صدره كم خان فيه ما لم
لهوى النفوس [illegible] أنعلم **مسئلة قال أصحابنا** إذا تواتر خبر إلينا وأجمع على
موجبه قطعنا أنه مستند الإجماع أي علمنا يقينا أن الأمة إنما أجمعت على الحكم لأجل ذلك الخبر إذ لا يجوز

من الصحابة

ان يجمعوا الا عن دليل كما سنذكره لا يجوز ان يتواتر اليهم ثم لا يدعوهم الى القول بما اجمعوا عليه ولا يجوز ان يجمعوا
لاجل غيره مما لم يتواتر فهذه المقدمات مما يمنع القطع بانهم انما اجمعوا لاجله اذا كان نصا صريحا فيما اجمعوا عليه
واما اذا لم يتواتر ذلك الخبر الينا بل نقل الينا من طريق الاحاد فلا سبيل الى القطع بانهم انما اجمعوا لاجله وفي
هذا الطرف مذهبان احدهما قول ابي هاشم انه ولو لم يتواتر من بعدهم بل تواتر الى المجمعين ولم يتواتر من
بعدهم الينا فانا نقطع انما اجمعوا لاجله **قلت وهذا الكلام ظاهر البطلان**
لانه اذا لم يتواتر الينا فلا سبيل الى القطع بانه تواتر اليهم فانا نعلم ضرورة احالة ذلك لكن لعله اراد تغييرا
لا تحقيقا ليستقيم الكلام ومعنى ذلك انه اذا نقل الينا خبر احادي صريح فيما اجمعت عليه الامة ونقدر بانه
تواتر اليهم ولم يتواتر الينا فانا نقطع اذا تواتر اليهم انما اجمعوا لاجله لما قدمنا واما انا نقطع بانهم اجمعوا
لاجله بمجرد النقل الاحادي الينا فهذا لا يغرب عن ابي هاشم بطلانه والله اعلم والمذهب الثاني قول ابي
عبد الله البصري وهو انه اذا لم يتواتر الينا بل نقله الاحاد فانا لا نقطع ان اجماعهم كان لاجله اذ اجماعهم
لاجله يستلزم تواتره الينا **قلت** وهذا الاحتجاج ضعيف جدا ومن ثم قلنا لا نسلم ان اجماعهم لاجله
يستلزم تواتره الينا لجواز انهم اجمعوا لاجله ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقله ولو قال لانه لا مانع من
ان يكون اجمعوا لخبر غيره واستغنوا بنقل الاجماع عن نقله كان اجود ويلزم ابا عبد الله من احتجاجه انه
اذا كان الخبر لم يتواتر الينا قطعنا بانهم لم يجمعوا لاجله ولو كان صريحا فيما اجمعوا عليه لان عدم تواتره
الينا دليل على انهم لم يجمعوا لاجله وهذا ضعيف جدا احتج ابو هاشم على ما ذكره بان العادة قاضيه
بان الخبر اذا لم تقم به الحجه اختلف الصحابه فيه فرده قوم وقبله اخرون كحديث الاشجعيه ونحوه وما
قامت به الحجه قبلوه جميعا كحديث عبد الرحمن في المجوس ونحوه فاذا عرفنا استمرار عادتهم بذلك ونقل
اجماعهم على حكم وجاء حديث نقل من طريق صحيح مصرح بمثل ما اجمعوا عليه غلب في ظننا انه قد بلغهم
اذ من البعيد ان يبلغ الينا ما لم يبلغهم لقرب عهدهم وشدة بحثهم عن ادلة الاحكام فاذا غلب في ظننا انه
بلغهم وتواتر الينا وقوع اجماعهم على مقتضاه قطعنا انهم قبلوه جميعا ولم ينكره احد اذ قد اجمعوا
على موجبه ولو قدرنا انهم اجمعوا لاجل خبر غيره موافق له في المعنى نقل اليهم قبل ان ينقل هذا الخبر
ثم نقل اليهم هذا فلا سبيل لهم الى رده بعد قبول موافقه في المعنى فاجماعهم لاجل ما هو بمعناه اجماع على
صحة مقتضاه وهذا يوجب القطع بانه مستندهم لا محالة اذا لمنا ان من الخبرين المتفقين في
المعنى هو المتقدم بعينه فاجماعهم لاجل احدهما اجماع لاجل الاخر لانهما خبر واحد وان تغاير طريق
نقلهما والفاظهما هذا تحقيق ما يحتج به ابو هاشم ولعمري ان نظره فيها دقيق قريب الى التحقيق
لكن بشرط ان لا يقول بالقطع على انهم انما اجمعوا لهذا الخبر الاحادي من جهة لفظه ومن جهة طريقه
فانه يجوز ان لا يكذبوا المخبر الاول ويكذبوا الاخر في نقله بل يقولون انه كذب في انه سمع ذلك الجواب
من قبل نفسه ثم وافق ما قاله صلى الله عليه وآله وسلم في رواية من صدقوه **تنبيه** قال ابو الحسين
ولو تواتر الينا خبر صريح فيما اجمعوا عليه لم يمنع من ان يجوز كونهم اجمعوا لخبر اخر تواتر اليهم قبل هذا
الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر الا ان يتواتر الينا فان نفع النزاع والتوقف لاجله

وعملوا

قلت وكلامه قوي **مسئله قال ابو عبد الله** ثم ما الخبر
وعملوا بموجبه قطعنا بذلك
الاحادي من اصله فانه اذا اجمع على موجبه فلا قطع على انه مستندهم اي مستند الاجماع لما قدمنا وقال ابو هاشم
بل يقطع بانه مستندهم لما قدمنا من جري العاده منهم برد ما لم تقم به الحجة فلو لم تقم الحجه بهذا الخبر
لنقل ردهم اياه ولانه لا بد لهم من مستند ولم ينقل خلافه فوجب القطع بانه المستند اذا اجمعوا على ما اقتضاه
قلنا يجوز انه كان اعتمادهم على غيره من اجتهاد او قياس او خبر اخر ولم ينقل الينا استغناء بالاجماع ونقله
الينا قال الحاكم ولا يلزمون ان يقال مثل ذلك في المتواتر لان هناك لا يجوز العدول عنه الى الاجتهاد ولا يجوز ان يخفى
عليهم وقاضي القضاه يميل الى انه ان كان للحكم وجه اجتهاد ظاهر جوزنا انهم اجمعوا لاجله لا للخبر وان لم
يكن وجه ظاهر غير الخبر قطعنا انه مستندهم **قلنا** لا وجه لذلك اذ لا يعدل الى الاجتهاد مع وجود
النص لا يقال يجوز انه لم ينقل اليهم لانا نقول وكيف صح لنا ولم اقرب عهد والاكثر بحثا **قلت** والاقرب ما ذكره
ابو عبد الله لما قدمنا **مسئله قال الاكثر من الاصوليين** ويجوز ان يجمعوا عن قياس واجتهاد
وقال اكثر الظاهريه لا يجوز ذلك مطلقا سواء كان القياس والاجتهاد جليا او خفيا وقال بعض الشافعيه
لا يجوز ذلك في القياس الخفي فقط دون الجلي وسياتي ما هية الخفي والجلي قلنا في الرد عليهم قد ثبت ان الاجتهاد
حجه شرعيه كالخبر وسياتي تقرير ذلك والحجه عليه ولم يفصل الدليل على انه حجه بين المجتهد الواحد
وبين الامه في صحة الاحتجاج به فلا وجه لانكار ذلك في الامه وقد اجمعت الصحابه عن اجتهاد في قتال اهل
الرده وفي امامة ابي بكر عند المخالف وفي الزياده في حد شارب الخمر ونحو ذلك **واعلم** ان الخلاف
في هذه المسئله واقع في ثلاثه اطراف الاول انه لا يصح انعقاد الاجماع عن اجتهاد بل يستحيل ذلك الثاني انه
غير مستحيل لكنه لم يقع قط الثالث انه جائز وواقع لكن ما وقع كذلك فليس بحجه تعبد قال لكل طرف من
هذه الثلاثه قائل ولكل منهم حجه كما سيأتي في اواخر الباب والجواب عنها ان شاء الله تعالى **مسئله** وطريقنا
الى معرفة انعقاده احد امور اما المشاهده وذلك بان نشاهد الجماعه المعتبره من الامه تقول قولا في حكم
او تفعل فعلا من الافعال الشرعيه او تترك شيئا لنهي شرعي اما مقتضي التحريم او الكراهه ونعرف ذلك
من قصدهم واما النقل وذلك حيث ينقل عن كل واحد من المعتبرين قول او فعل او ترك كذلك فانه يكون اجماعا ان
كان النقل تواترا فقطعي والا فظني او ينقل عن بعضهم اي عن بعض الامه قول او فعل او ترك كذلك مع نقل
رضى الساكتين عنه ونعرف من حالهم انهم لو افتوا لافتوا به ولو حكموا لحكموا به ونعرف رضاهم بذلك بعدم
انكارهم لذلك الحكم مع انتشاره فيهم حتى عرفت على جميعهم وانتشاره فيهم لا يكفي حتى يعلم عدم موجب
التقيه فيقطع ان سكوتهم ليس لاجلها ولا يكفي انتشاره فيهم وانتفاء التقيه عنهم حتى يعلم كونه اي كون
ذلك الحكم الذي سكتوا عنه مما الحق فيه مع واحد والمخالف له مخطئ اثم وليس مما كل مجتهد فيه مصيب
فحينئذ يقطع بان سكوتهم سكوت رضى اذ لو لم يرضوه لانكروه لوجوب انكار مثله ولو لم ينكروه
كانوا قد اجمعوا على ضلاله وذلك لا يجوز والمسائل الاجتهاديه **مسئله قال اهل المذهب**
كابي طالب المحرري وابي الحسين وابي عبد الله البصري ووافقهم الظاهريه وبعض واحد قولي القاضي
عبد الجبار ذكره في العمد وما افتى به في بعض الجماعه المعتبره في الاجماع وانتشر فيهم حتى لا يخفى

غلى هو وانجد ولم ينكر اي لم ينكره احد مراهل الحضر وهو اجتهادي وليس بقطعي قلنا ليس باجماع
اذ السكوت هنا لا يقتضي الرضى لتصويب المجتهدين وقال اكثر الفقها بل هو اجماع اي حجة قطعية
وقال ابو علي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي واختاره قاضي القضاة في شرح العمد بل هو حجة ظنية كالخبر
الاحادي والقياس الظني لا اجماع قلت وهذا القول هو الاقرب عندي اذ العادة تقتضي مع عدم التقية
انكار المخالف ويظهر حجته فيغلب في الظن ان سكوتهم سكوت رضى فيكون كالاجماع الاحادي قال ابو
هاشم كان فقها التابعين يحتجون بما هذا حاله قال ابو عبد الله ان صح ما قاله فهو حجة احتج القايلون
بانه اجماع بما ذكرنا من القطع من جهة العادة انهم لا يسكتون اذا لم يرضوا بالقول مع عدم التقية **قلنا**
مع القول باصابه المجتهدين لا يقطع بانه سكوت رضى وقد بينا حجة كل قول في هذا الحكم ومثله ظهور
قول الصحابي في الصحابة ولم يظهر له منهم مخالف قيل اجماع وقيل حجة وقيل لا ايهما والحجج على ذلك كالحجج على
اول المسلة والمختار منها ما اخترناه فيها ثم **مسله قال الاكثر من الاصوليين**
والفقها وقول الصحابي ليس بحجة قال ابن الحاجب اما على الصحابي فاتفاق واما على غيره فاختلفوا فقال ابو علي
وابو عبد الله البصري والشافعي نص عليه في رسالته القديمة ومحمد بن الحسن انه حجة قالوا وتعارض قوله
كتعارض الحجج هذه حكاية اصحابنا وحكى ابن الحاجب للشافعي واحمد قولين انه حجة مقدمة على القياس
دون النص وقال قوم ان خالف القياس فحجة والا فلا وقيل انما الحجة قول ابي بكر وعمر لا غير والصحيح عندنا
قول الاكثر ومن ثم **قلنا** لا دليل يدل على ان قول الصحابة حجة وما لم يدل دليل عليه فلا موجب لاثباته قال
اصحابنا ولو كان حجة اذ لاحتج بعضهم بتقديم قوله على من خالفه والمعلوم ان ذلك لم يكن **قلت وهذه**
الحجه انما تستقيم اذا قلنا انه حجة على الصحابي وغيره واما اذا صححنا ما رواه ابن الحاجب انهم يتفقون
على انه ليس حجة على صحابي فهذه الحجة لا تستقيم ولكن قد يحتج بها اصحابنا ولعلهم لم تصح لهم رواية ابن الحاجب
واقوا ما احتجوا به قوله صلى الله عليه واله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **قلنا** اراد صلى الله
عليه واله وسلم ان يعرفهم جواز تقليدهم جميعا بين الادلة ومثله قوله صلى الله عليه واله عليكم بسنتي وسنة
الخلفا من بعدي واما قوله خير القرون قرني فدليل على فضلهم لا على الاحتجاج بقولهم **مسله**
قال القاضي عبد الجبار والاجماع الاحادي حجة ظنية كالخبر الاحادي وقال بذلك
ابن الحاجب وغيره وقال ابو رشيد والغزالي لا يصح كونه حجة **قلنا** لا وجه للفرق مع كونهما جميعا حجة
احتج ابو رشيد والغزالي بان وجه الفرق ان الاجماع حجة قطعية فلا يجوز ان يقبل فيه خبر الواحد
قلنا انما يكون حجة لكونهم اخبار معصوم عن الخطا فان تواتر فقطعي والا فظني كاخبار الرسول صلى الله
عليه واله وسلم قالوا اثبات اصل بالظن والاصول لا تثبت به **قلنا** اثبات كونه حجة بدليل قاطع فجاز ثبوته من بعد
تقرر كونه حجة بالاحاد كما في الاخبار والقياس قال ابن الحاجب والمعترض متسظهر من الجانبين **قلت**
يعني الجانبين المذهبين فكل اهل مذهب معترض خصمه باعتراض قوي وهما حجة كل واحد منهما فهما قويتان
وقال ابو الحسين الخياط واجماع الاكثر من الامة حجة لما تقدم من قوله صلى الله عليه واله وسلم عليكم
بالسواد الاعظم ونحوه قلنا هم بعض الامة ولم يدل الدليل الا على ان قول الامة كلها حجة لا بعضها

وقد تقدمت هذه المسلة بحججها **مسله** قال ابو هاشم ويعتبر في كمال الاجماع بفساق التاويل وهم الخوارج
والروافض وقال جعفر بن مبشر لا يعتبر بهم لانهم لا سلف لهم يستندون في قولهم اليه فليسوا من الامة **قلت**
ولو قال الذي قد خرجوا من جملة المومنين بالفسق فاشبهوا الكفار لكان اجود **قلنا** هم من الامة لان امته صلى الله
عليه واله وسلم هو من صدقه فيما جاء به وهم كذلك **قلت وهذا** الخلاف في التحقيق راجع الى دليل الاجماع
فمن استدل بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين لم يعتبر بالفساق اذ ليسوا مومنين ومن استدل بقوله صلى الله
عليه واله وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة اعتبر بهم لانهم من الامة **قلت** الا ان يقال انما امته من صدقه واستقام
على دينه فانه لا يعتبر بهم حينيذ لكن لا اعلم احدا قال بذلك **نعم** وقد تقدم حكاية الخلاف في الاستدلال
مسله قال القاضي وفتوى احدى الطايفتين يصير قول الاخرى اجماعا كموتها **قلت**
وهذا من القاضي اعتماد على قول الي علي ان الاعتبار بالمومنين للاية وقال ابو هاشم لا يصير بفسقهم اجماعا
لانه يعتبر خلاف الفساق لاحتجاجه بالخبر خلاف موتهم فيصير قول الباقين اجماعا بعد الخلاف فيكون اجماعا
ومن ثم **قلنا** انه بعد فسقهم صار قول الاخرى كل الامة المعتبرة وهم المومنون هذا على راي من احتج بالاية
قال الحاكم وهذا الاختلاف انما هو حيث المسلة التي افترقوا فيها ثم فسقت احدى الطايفتين قطعية فهذا
الخلاف فيها هل تصير اجماعية بعد فسق احدهما ام لا قال فاما الاجتهادية اذا افترقوا فيها فريقين
ثم فسق احد الفريقين فلا خلاف انها لا تصير اجماعية بذلك بل الخلاف باق لوجهين احدهما ان الفرقة
التي فسقت يجب عليها البقا على اجتهادها فلا تنتقل عنه الثاني ان الفرقة التي لم تفسق يجوز لها التمسك بما ادى
اليه اجتهادها من بعد مثال القطعية اذا افترقت الامة في امامين وتابع غيرها الاخر وكل واحد يدعي
نقصان امام الاخرى فاذا فسقت احدى الفرقتين صار الامام الاخر مجمعا عليه وبطل معارضه هكذا
مثل الحاكم **قلت** وفيه نظر اذا لم يتفق معها اماما فاما اذا تفق معها فالمثال مستقيم واما الاجتهادية فظاهر
واضح وهذا بخلاف موت احدى الطايفتين فلا خلاف في انه يتم الاجماع بموتها الا عند من قال انه لا ينعقد
اجماع بعد خلاف كما تقدم **مسله قال القاضي** لا يصح ان ينعقد اجماع على حكم بعد ان وقع اجماع
على خلافه وقال ابو عبد الله بل يجوز ذلك اذ الاول مشروط بان لا يطرا عليه خلافه قال ابو عبد الله
الا ان يجمعوا على منع الاجماع بعد اجماعهم هذا لم يصح حينيذ اجماع على خلافه **قلنا** لم تفصل الاية
وهي قوله ويتبع غير سبيل المومنين بين ان يكونوا اجمعوا على انه لا اجماع بعد اجماعهم ام لم يجمعوا فامتنع الاجماع
الثاني مطلقا **قلت** فاما لو صرح المجمعون اولا بالشرط ونطقوا به كان اجماعهم غير مستقر لانهم لم
يجزموا بالحكم حينيذ ولا صرحوا باستقراره فيجوز مخالفتهم **مسله قال اصحابنا** ويصح ان
ينعقد بالقول نحو ان ينطق كل واحد من المعتبرين بانه يجب كذا او يحرم كذا او يندب او يكره او يباح او بالفعل
نحو ان يصلوا على الجنازة خمس تكبيرات لا يقتصر احد على اربع او نحو ذلك او بالترك نحو ان يتركوا الجهر
في صلوة العيد ولا يفعله احد منهم فيكون اجماعا على انه غير واجب فيها او بالسكوت نحو ان يقول
واحد في حضرة الجماعة صلوة الاستسقا مشروعة مفروضة ويكون سكوتهم كما مر اي بعد انتشار
ذلك القول حتى لا يجوز ان احدهم لم يسمعه لبعد او ذهول او شغل وعلم انه لا خامل لهم على السكوت

قال ابو عبد الله ... الامام ... اما اذا ... لا امانة ... مع ... عدم ...

من مخالفيه او غيرها وهم غارقون ان مثل ذلك لا يثبت عن اجتهاد فحينئذ يكون اجماعا على وجوبها لا محالة **قلت**
اما الفعل فلا بد وان يعلم الوجه الذي اوقعوه عليه كما في فعله صلى الله عليه وآله وسلم قال اصحابنا **ويجوز ان يجمعوا
على ترك المندوب** نحو ان يتركوا سنة العشاء الآخرة اذ تركهم اياه **ليس بخطأ** اذ لا عتاب على الاخلال به **قلت**
لكن قد ذكر بعض السادة ان اهل قرية لو اجمعوا على ترك السنن المؤكدة قاتلهم الامام على ذلك ولعله اراد
حيث ظهر انهم تركوها استخفافا لا استباحة والله اعلم **مسئله قال الاكثر من
العلماء** ويقطع **انه لا بد لهم من مستند** اي اذا اجمعوا على حكم فلا بد لهم من طريق اليه اما **دلالة** قاطعة
وهي النص المتواتر او القياس القطعي الذي علم اصله وعلته وفرعه بدليل قاطع او ضرورة او يكون مستندهم
امارة ظنية كظاهر آية او نص آحادي او اجماع آحادي او قياس او اجتهاد فلا بد لهم فيما اجمعوا عليه من استناد
الى احد الامرين اعني الدلالة او الامارة وقال سليمان بن **جرير لا يجوز وقوعه عن امارة** بل لا بد من صدوره
عن دلالة قاطعة واحتج بان اختلاف فهمهم وتفرق آرائهم وتشتت اهوائهم واختلاف دواعيهم يحيل اتفاق
اجتهادهم في الحكم ان يقع على وجه واحد نظرا الى الاجتهاد اذ كان ثمرته غالب الظن دون القطع فكيف يصح
الاتفاق فيه ولم يحصل اتفاق في القطعيات فكيف الظنيات ولا انا قد قطعنا انه مستحيل تواطؤهم على خبر
كاذب فكذلك تواطؤهم على حكم لا عن يقين **والجواب** والله الموفق ان الجماعة الكثيرة لا يمتنع اجماعها
على رأي اذا كان ثم ما يقتضي ذلك في حقهم الا ترى ان النصارى على كثرتهم مجمعون على صلب المسيح لشبهة
طرت عليهم وكذلك فان اليهود على كثرتهم اتفقوا على تأبيد تكليفهم بالسبت لشبهة وكذلك كل اهل مذهب
باطل مع كثرتهم يجمعون عليه لشبهة انتشرت فيهم او تقليد فاما قياسه على الكذب فيعيب لاستحالة
اتفاق الداعي اليه قالوا المجمعون لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد فكيف يمكن اتفاق نظرهم على وجه واحد
هذا محال **قلنا** معارض بارباب المذاهب فانك ترى العدلية لا يحصرهم عدد ولا بلد مع اتفاقهم
على العدل وكذلك المجبرة مع اتفاقهم على الجبر ونظائر هذه كثيرة فما اجابوا به فجوابنا مثله **وقيل بل
يجوز** وقوع الاجماع عن امارة وليس بمستحيل **ولكن لا يقع** واحتجوا بان الاجتهاد مختلف فيه فمنهم من اجازه
ومنهم من منعه فكيف يصح ان يقال انهم اجمعوا لاجله والمعلوم من حال بعضهم انه لا يقول به قالوا ولان
ما اجمعوا عليه مقطوع به فكيف يصح صدوره عما لا يوجب القطع قالوا ولان مخالف الاجماع يفسق ومخالف
الاجتهاد لا يفسق فكيف يصدر ما يفسق مخالفه عما لا يفسق مخالفه **والجواب** اما عن الاول فانا انما
جعلنا الاجتهاد طريقا شرعيا لاجماع الصحابة كما سيأتي بيانه فيحصل اجماع من اثبته عنه واما عن الثاني
فغير ممتنع ان يصير غير القطعي قطعيا بانضمام غيره اليه الا ترى ان الاجتهاد قبل الحكم تجوز مخالفته
فاذا انضم اليه حكم حرمت مخالفته وهذا لا مانع منه لا عقلا ولا شرعا **والجواب** عن الثالث
كالجواب عن الثاني **وقيل يجوز في الامارة الجلية** ان يصدر عنها الاجماع **وان لا** تكن جلية **فلا يقع** الاجماع
عنها كالقياس الخفي وهذا القول لبعض اصحاب الشافعي ولبعض الظاهرية الذين قالوا بالقياس الجلي دون
الخفي وحجتهم ما تقدم من منع تواردهم خواطرهم مع تباعد ديارهم وكثرة عددهم على استنباط
الامارة الخفية والاجماع لاجلها **والجواب** ان ذلك غير ممتنع كما ذكرنا في اهل المذاهب فان شاع

تلك الامارة الخفية وانتشرت فيهم كان ذلك كانتشار الشبهة في العالم الكثير حتى قالوا بمقتضاها فهذه هي الاقوال
المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الحاكم قولا رابعا وهو انه يجوز ان يجمعوا عن امارة ويقع ذلك ولكن لا يكون حجة
وهو الثالث من الاقوال المتقدمة
الاجماع انما وقع نحو حجة قطعية والاجتهاد ليس بقطعي فاذا وقع عنه الاجماع لم يكن حجة لانه انما يكون حجة
حيث هو قطعي والصادر عن الاجتهاد ليس بقطعي فلا يكون حجة وحكى هذه المقالة عن الحاكم ابي الفضل صاحب
المحصل **والجواب** ان هذه قاعدة غير مستمرة فان الفرع قد يكون اقوى من الاصل الدال له
خاصة الا ترى انه لو حكم الحاكم عن اجتهاد حرمت مخالفته ولو ترتب على ما لا تحرم مخالفته وهو الاجتهاد
وكذلك الاجماع اذا صدر عن ظاهر آية او خبر حرمت مخالفته وان جازت مخالفة ذلك الظاهر لمعارض فبطل
ما زعمه المخالفون في هذه الاقوال كلها ثم انا قد بينا انه قد وقع عن اجتهاد بان **قلنا** المعلوم انه قد وقع
الاجماع عن اجتهاد **كمشاورة** عمر بن الخطاب للصحابة **في الزيادة على حد الشارب** فانه كان رأى بعض فساق
الفساق فلم يرتدعوا فاستصلحوا زيادة ارتعاب اجتهادا واجمعوا على ذلك وهذا **فرع** على هذه المسئلة قال الاكثر
من العلماء الاصوليين والفقهاء **ولا يجوز لهم ان يجمعوا جزافا اي لا عن دليل ولا امارة وقيل بل يجوز اذ هم
مفوضون وللصواب معرضون** وهذا القول تفرد به الفقيه موسى بن عمران فان من مذهبه ان المكلف
متى بلغ رتبة الاجتهاد فقد صار معوضا من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في دلالة ولا امارة
وانما نصابه في الحادثة فهو موافق لمراد الله تعالى يعني ان الله تعالى يوفقه لاصابة مراده لا ان هذا عنده
خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكذلك يجوز مثله في المجتهد وكذلك قال في الامة اذا اجتمع رأيها فهي مفوضة
فلها ان تحكم بما شاءت لا عن دليل ولا امارة وتصيب مراد الله وهذا القول عند سائر العلماء ضعيف
ومن ثم **قلنا لا دليل** يدل على صحة ما ذكره وسيأتي في ابطال قوله اكثر من هذا احتج القائل بالتفويض
بانهم لو افتقروا الى الدليل لم يكن للاجماع فائدة بل الفائدة في الدليل **قلنا** فائدته سقوط البحث
وحرمة المخالفة مثل الزيادات بحسب كونه عن غير حجة ولا قائل بذلك قال اصحابنا **واحتجاجهم بالظني لا
يدل على صحته** يعني ان الامة اذا اجمعت واحتجت على ما اجمعت عليه بحجة ظنية من خبر او قياس كان
اجماعهم على انه الحجة لا يقتضي صحته في نفس الامر ومصيره قطعيا بل يجوز فيه ما يجوز في سائر الظنيات
من عدم الصحة **اذا اجمعوا على ذلك الحكم فقط** ولم يجمعوا على ان تلك الامارة صحيحة في نفس الامر وانما
اجمعوا على انها تفيد ما اجمعوا عليه وذلك امر غير تصحيحها فاما كونهم اعتمدوها فلعدم المانع
في تلك الحال وقيل بل يدل على صحته لان استنادهم اليه يتضمن الاجماع على انه حجة والقائل بذلك
هو ابو هاشم والقاضي والغزالي وبعض المحدثين **قلنا** لا نسلم تضمنه ذلك بل اجمعوا على انه يفيد الحكم فقط وانه
لا مانع من الاحتجاج به في تلك الحال لا على سبيل الاستمرار **فرع** قال ابن الحاجب لا يشترط في المجمعين ان يكون
عددهم عدد التواتر عند الاكثر وقيل بل يشترط ليلا يمكن تواطؤهم قلنا لم يفصل دليل السمع بين
عدد وعدد بل اعتبر الامة وان قلت فرع فلو لم يبق من الامة الا واحد فقيل يكون قوله حجة اذ هو
الامة حينئذ وقيل لا اذ لا يسمى قوله اجماعا والحجة انما هي الاجماع **قلت** بل الحجة الامة ولا عبرة
بالتسمية **مسئله ومن قطع بان الاجماع حجة** قطعية قطع بانه **لا يجوز مخالفته**

الدليل قاطع من نص وغيره اقوى لا يصح تعارضهما من كل وجه اذ الادله اليقينيه لا يقع ان تدافع لتاديه
ذلك الحجوز المحال وهو ان يعلم يقينا ثبوت شي ثم يعلم يقينا انتفاوه في حالة واحده وما ادى الى مثل هذا المحال فهو
محال واما من لم يجعله قطعيا فانه يجوز معارضته للادله القاطعه ويبطل التعارض كالخبر الاحادي
فان عارضه نص وهما ظنيان فالاجماع اولى لان اجماعهم انما يكون عن دليل فهذا النص معارض لما اجمعوا
عليه وسا... ان اعتماد الاكثر على احد المتعارضين وجه ترجيح وقيل بل النص اولى لان قول الله ورسوله
اصل في كون الاجماع حجه فالاجماع كالفرع والنص كالاصل والاصل اقوى من فرعه ولجواز ان يجمعوا عن اجتهاد
والنص اولى من الاجتهاد **قلت** والاول اوضح واقوى فاما كون النص اصلا فذلك لا يفيدهم لان الفرع قد يصير
اقوى كالاجماع عن ظني والحكم عن اجتهاد **مسله والاجماع** مخالفته فسق لا تواتره اي
اذا تواتر اجماع الامه على حكم كانت المخالفه لما اجمعوا عليه فسقا للوعيد الوارد على ذلك وهو قوله
تعالى بعد قوله ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسات مصيرا **قلت** وهذا مبني
على قاعدتين احدهما كون هذه الايه الكريمه دليلا قاطعا على ان الاجماع حجه تحرم مخالفته وقد تقدم
على ذكر من التشكيك ما يمنع من القطع به القاعده الثانيه كون الوعيد دليلا على ان المعصيه كبيره وقد
خالف في ذلك كثير من المحققين كما قدمنا في كتاب القلايد وهذا يضعف القطع بفسق من خالف الاجماع
فان قالوا لم نحكم بفسقه لاجل الوعيد فقط بل لكونه مقرونا بمشاقه الله تعالى والرسول في انتظام
الوعيد **قلنا** يلزم ان تكون مخالفته كفرا وانتم لا تقولون به **نعم** قال ابن الحاجب انكار الحكم
القطعي فيه ثلاثة اقوال قول يكفر منكره وقول لا يكفر وقول ان كان في نحو العبادات الخمس كفر واختار
ذلك **قلت** لا وجه لتكفير مخالف الاجماع اذ لا دليل يقتضيه فاما في نحو الصلوات الخمس فيكفر
منكرها ليس لمخالفة الاجماع وانما يكفر لانكاره ما علم ضروره انه من دين النبي صلى الله عليه واله وسلم
فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه واله فحكمنا بكفره لذلك لا لمخالفة الاجماع **مسله**
قال **جمهور الاصوليين** ولا تصح رده الامه لقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تجتمع امتي
على ضلاله وقيل بل تصح اذ ليست امته حينئذ فلم تجتمع امته على ضلاله **قلنا** اذا ارتدت فانه يصدق
قولنا ضلت الامه فيكذب الخبر وهو قوله صلى الله عليه واله لا تجتمع امتي على ضلاله والكذب
لا يجوز عليه صلى الله عليه واله فامتنع ما يودي اليه **تنبيه** قال ابن الحاجب مثل قول الشافعي
ان ديه اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه وقيل بل يصح لان منهم من قال فيه ديه كامله
ومنهم من قال فيه نصف الديه فقد دخلت فيهما فصار لزومه اجماعا **قلنا** مسلم فان نفي الزياده
فان بدي مانعا او نفي شرطا او استصحابا قال فليس من الاجماع في شي **قلت** وكما استدل بعض
اصحاب الشافعي على قوله هنا بالاجماع فقد استدل به القسم عليه السلام والهادي على قصر الامامه
في البطنين دون من سواهم وهو مبني على الاجماع المركب وقد تقدم كيفية تركيبه وتركيبه في هذه المسله
ان يقال اجمعت الامه على انه لا يجب في قتل الذمي اقل من الثلث واختلفوا في الزياده عليه
هل تجب ام لا تجب وهذا حكم شرعي لا يثبت الا بطريق شرعي فقد ثبت الثلث بطريق شرعي وهو الاجماع

علي وجوبه وتحريم النقص
على وجوبه والاجماع على ان الزياده لا تثبت الا بطريق
... الاجماع على الزياده ولا دليل شرعي فيثبت الثلث بالاجماع على وجوبه والاجماع على ان الزياده لا تثبت الا بطريق شرعي
شرعي فيصل الاجماع مركب وعليه سوالات قد مناها في كتاب الامامه **تنبيه** اختلف الاصوليون في جواز عدم
علم الامه بدليل راجح على ما انسب واليه اجماعهم مع كونه موافقا له فقيل يجوز ان يعتمد والمرجوح
ويغفلوا عن الراجح لبن ذلك ليس اجماعا على خطا اذ قد عملوا على دليل واضح وان لم يعلموه وكونهم لم يعملوا به في
حكم كما لو لم يمضوا على حكم فكما ان ترك النص على حكم ليس اجماعا على خطا لذلك العدول عن الدليل الارجح
وقيل لا يجوز ذلك اذ قد اتبعوا غير سبيل المومنين وهو اعتماد المرجوح والاجماع منعقد على وجوب
اعتماد الراجح **قلنا** حيث علم به وبالمرجوح **تنبيه** اعلم انه يصح الاستدلال بالاجماع على المسايل
العقليه التي لا يتوقف صحة السمع عليها كنفي رويه الباري ونفي الثاني ونحوهما من المسايل ذكره ابن الحاجب وغيره

باب القياس اعلم ان القياس في اللغه هو
التقدير يقال قاس الثوب هل يكمل قميصا قياسا اي قدره تقديرا والمساواه يقال هذا الشي
قياس هذا اي مساو له **مسله** قال القاضي وهو في الاصطلاح حمل الشي على الشي لضرب من الشبه
قلت وفي هذا الحد بهام كلي اذ انه تحديد بالمجاز وهو معيب وقال ابن الحاجب هو في الاصطلاح مساواه
فرع لاصل في علة حكمه واعترض بقياس الدلالة فانه لا علة فيه كما سياتي وبقياس العكس ايضا فانه لا علة
فيه **واجيب** بان المحدود غيرهما وبانه لا يبدا به بل يستنبط وقال ابو هاشم هو حمل الشي على
غيره باجرا حكمه عليه وهو اجود لكن قوله حمل الشي على غيره حشو لا فايده فيه وذلك معيب والاقرب
عندي ان يقال هو اثبات حكم امر لغيره لشبه بينهما او نقيضه لمخالفته فيدخل قياس العكس والتعليل
فيه خدود كثيره مطعون فيها لا طايل في ذكرها وما ذكرناه فهو اجمع لانواع القياس واوجز
لفظا وارکانه اربعه الاصل والفرع والحكم والعله وينبغي ان نتكلم على ماهياتها وشرايطها
اما ماهياتها اما الاصل فقال الاكثر من العلما انه محل الحكم المشبه به وقيل بل دليله وقيل بل
حكمه مثاله في قياسنا الارز على البر في تحريم التفاضل في البيع فالاكثرون يقولون الاصل البر
وهو محل الحكم الذي هو تحريم التفاضل واهل الثاني يقولون هو الدليل الدال على تحريم التفاضل في
البر واهل القول الثالث يقولون بل الاصل هو تحريم التفاضل في البر واما الفرع فاختلف فيه ايضا
فقيل هو محل الحكم كالارز وقيل بل الحكم وهو التحريم قال ابن الحاجب الاصل ما ينبني عليه غيره فلا
بعد في الجميع فلذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع **قلت** ما ذكره صحيح الا ان الاكثر ما يجري في عبارات
القايسين تسميه محل حكم الاصل اصلا دون دليله ودون حكمه واما الحكم فهو الوجوب والحظر
والاباحه والندب والكراهه واما العله فهي في اللغه ما يتغير به المحل ومنه سمي المرض عله لتغيير
الجسم به واما في الاصطلاح فلها معنيان احدهما ما اوجب صفه او حكما كالحركه توجب كون محلها
متحركا والعلم يوجب كون الحي عالما وكالتاليف يوجب حكما وهو صعوبه التفكيك فهذا تسمى عله
في لسان المتكلمين تشبيها بالمعنى اللغوي اذ يتغير بها المحل الصفه لم يكن عليها او حكم والمعنى الثاني
في لسان الاصوليين وهو ما يثبت الحكم الشرعي لاجله باعثا او كاشفا فالاول كالسكر فانه عله

تحريم الخمر والقتل عله في ابطال حق القائل من الارث وما اشبه ذلك والثاني كاتفاق الجنس والنقد تربي في تحريم
الجنس للتي عتبه متفاضلا فان اتفاقهما كشف لنا عن التحريم في كل شي والمعلل هو الحكم وهو المعلول ايضا وقد
يقال ان المعلل ايضا هو حكم الاصل المقيس عليه والمعلول هو حكم الفرع **قلت** لا وجه للفرق بينهما وقد يسمى
المعلول **تنبيه** وقد يستعملون لفظ الاصل في معان منها المقيس عليه ومنها الدليل كما نقول الاصل
في هذا الحكم الكتاب والسنه والاجماع وعلى الذات بالنظر الى الوصف فيقال الذات اصل في ثبوت الصفه وقد يطلق
على ما لا نظير له كدخول الحمام من غير عقد اجره فيقال هذا اصل براسه اي لا يقاس عليه فهذا تحقيق ماهيه
اركان القياس واما شرائطها فستاتي مستوفاه ان شاء الله تعالى **مسله قال المحققون**
من المتكلمين والاصوليين ويصح القياس في المسايل العقليات كمسايل العدل والتوحيد بل عند البهاشمه
انه لا طريق الى اثبات الصانع وصفاته الا القياس على الفاعل في الشاهد فيما لم يعرف في الشاهد فاعلا له
باب العلم بالصانع وصفاته بيان ذلك انه لا طريق الى اثبات الصانع الا حدوث افعال لا نقدر عليها ومجرد الحدوث
لا يدل على الصانع الا اذا علمنا بطلان حدوث لا محدث له وانما نعلم ذلك متى علمنا ان لا طريق الى احتياج
الحادث الى المحدث الا احتياج افعالنا الينا والا فلا سبيل الى العلم بذلك فاذا علمنا احتياجها وان علة الاحتياج
انما هي الحدوث قسنا على ذلك حدوث العالم فبهذا التدريج لا طريق الى اثبات الصانع وصفاته الا القياس
وقد خالف في ذلك ابو القسم البلخي فتابعه ابو الحسين والامام يحيى والفخر الرازي من الاشعريه واوردوا
تشكيكات غير ذلك كثيره وقد اجبنا عنها في شرح القلايد وفي الهدايه الحظ شبه النهايه وتبويبا عندهم
على ما ذهب اليه ابو القسم البلخي انا متى علمنا حدوث العالم علمنا حاجته الى المحدث ضروره ولا نحتاج الى الا
ستدلال بالقياس على افعالنا ولا بغيره وكذلك الكلام في مسايل العدل والتوحيد زعموا انا نعلم
انا المحدثون لافعالنا ضروره لا دلالة ونحن بنينا على خلاف ذلك فاحتجنا الى القياس قال اصحابنا فلما
لم يصح القياس في العقليات لم يصح في الشرعيات لوجهين احدهما انه لولا صحة النظر واثبات التوحيد والعدل
والنبوات لما صحت الشرايع وثانيهما انه مهما لم يثبت القياس العقلي لم يتصور الشرعي اذ لا بد من اصل وفرع
وحكم وشبه فمهما لم يثبت لنا في العقليات لم يثبت في الشرعيات فاذا عرفت ذلك فاعلم ان العله العقليه تفارق
العله الشرعيه من وجوه وجملتها خمسه الاول ان العله العقليه موجبه للحكم الذي علل بها فان الحركه
موجبه كون المحل متحركا والعله الشرعيه غير موجبه لمعلولها وانما هي اماره تدل عليه فان الزنا امارة
لوجوب اقامة الحد ولا يثبت الحد بمجرد وجوده كما يثبت كونه متحركا بمجرد وجود الحركه والثاني من الفروق
بينهما ان العقليه لا يصح ان تعلم الا بعد ان تعلم الحكم الموجب عنها لانه هو الطريق الى اثباتها والدليل
عليها الا ترى انا لم نعلم الحركه الا بعد علمنا بحصول الجسم متحركا مع الجواز والشرعيه قد تعلم قبله فانا
لا نعلم وجوب الحد على الزاني الا بعد علمنا بوقوع الزنا منه ونظاير ذلك كثيره والثالث من الفروق
ان العقليه تقارن المعلول اي يكون وقت وجودها وثبوت معلولها واحد لا يصح اختلاف
الوقت اذ توجبه لما هي عليه في ذاتها ولو تراخى عنها خرجت عما هي عليه في ذاتها وهو محال لا زم في ذلك
انقلاب ذاتها والرابع من الفروق ان العقليه لا تقف في ايجابها المعلول على شرط بتوا وجودها

ووجودها ليس شرطا لايجابها وانما هو شرط لحصولها على صفتها المقتضاه التي لاجلها توجب موجبها
فلو وقفت على شرط غير ذلك لم يكن ايجابها له لذاتها وفي ذلك قلب جنسها والخامس من الفرق وان العله القاصره
وهي التي لا تتعدى الفرع تصح في العقليات كالتعليل كونه تعالى عالما لذاته فيقال هو عالم لذاته فلا تصح في غيره
وفي صحة العله القاصره في العلل الشرعيه الخلاف الذي سياتي ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ماهيه القياس
واركانه وصحته في العقليات فلنعد الى الكلام في جواز التعبد به في الشرعيات ووقوعه **مسله**
اختلف الناس في التعبد بالقياس هل يجوز من الله تعالى ان يتعبدنا
به ويوجب العمل به اي يريد منا ان نبين بعض المسايل على بعض في التحليل والتحريم والوجوب والندب
والكراهه ونعمل بمقتضاه فقال اكثر المعتزله والفقهاء انه يجوز التعبد بالقياس على المعنى الذي ذكرنا
وقال شرذمة المعتزله والجعفران جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والاماميه والنظام والظاهريه وبعض
الخوارج لا يجوز من الله عز وجل ان يتعبدنا به ثم افترقوا في التعليل لذلك فرقتين فقيل اذ لا طريق تفيدنا
علما والمطلوب العلم لا الظن في جميع الاحكام وهذا رواه الحاكم عن النهرواني قال ذكره في مقدمته ولانه لو امرنا
به لكان قد امرنا بالاقدام على ما لا نامن فيه من ان يودينا الى الجهل وهو قبيح لان الظن يخطي ويصيب فلم يجز من الله ان يتعبدنا
به لذلك وقيل انه لم يجز من الله ان يتعبدنا به لبنا الشرع على مخالفته بيان ذلك ان المراد من القياس الجمع بين
المماثلات في الاحكام والفرق بين المختلفات ونحن وجدنا موضوع الشرع بالعكس قال النظام فقد ثبت
ورود الشرع بالفرق بين المماثلات كايجابه الغسل من المني لا البول والغايط والمعلوم انهما اقذر من
المني ونحو ذلك كايجاب الشارع بقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وامر الشرع بالحد بنسبة الزنا
الى المسلم دون نسبة الكفر اليه وهو اعظم وجاز القتل بشهادة اثنين ولم يجز في الزنا الا باربعه والقتل
اغلظ وجعل عدة الموت اربعة اشهر وعشرا والطلاق ثلاثة قروء والقياس يقتضي العكس ويفرق بين المماثلات
وجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا وخطا واوجب القتل في الرده والزنا والكفاره على القاتل
والواطي في الصوم والمظاهر وهذه الطريقه اعتمدها النظام قال الحاكم وروى اهل الحديث
ان جعفر بن محمد الصادق احتج بها على ابي حنيفه في ابطال القياس فقطعه قال واخذها النظام
عنه وقيل انه لم يجز التعبد به لان النصوص اوضح منه فيجب البيان بها اذ لا يجوز من الحكيم الاقتصار
على دون البيانين مع امكان اوضحهما والقايل بذلك هم الاماميه وربما احتج به داود الظاهري
وقيل لا يجوز التعبد به اذ يودي الى التناقض وذلك عند تعارض العلل وانتصابها الحكام متنافيه
واعتمد هذه الطريقه النهرواني وغيره ثم اختلف المنكرون للقياس وجواز التعبد به فاذا نأخذ به
في معرفة الاحكام الشرعيه فقال النظام لا يجوز عمل الا بما يستدل عليه بالكتاب العزيز او
قال او خبر متواتر النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم عنده كصراخه بنظره
والا فالعقل فقط يستدل به عليه وقالت الرافضه بل يرجع في الاحكام كلها الى قول الامام المعصوم
لا غيره وقالت الظاهريه بل يرجع فيها الى النصوص من الكتاب والسنه ولو كانت احاديه قال
بعضهم والقياس الجلي والحجه لنا عليهم جميعا ان التكليف بالطريق الذي نقلوه المنطق

اقول ان الله سبحانه اراد منا العمل في الجمله
بمقتضى القياس بنحو قوله تعالى فان كنتم في ريب
من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفه
ثم من علقه الايه فالمعنى قيسوا النشاة
الاخرى التي انتم فيها على النشا في التي تبتغون
ومنه قوله تعالى قتل الانسان ما اكفره
ما اشد انكاره لبعثنا اياه ولم يقس ما
على ما عرفه وتيقنه من خلقه من نطفه
افلا ينظر الانسان مم خلق افلا ينظرون
الى الابل كيف خلقت يوم نطوي السماء كطي
السجل للكتاب كما بدانا اول خلق نعيده
ونحو هذا في القران كثير وقال الوصي كرم
الله وجهه في نهج البلاغه في عهده الى الاشتر
واردد الى الله ورسوله ما يضلعك الى ان
قال فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول
فالرد الى الله الاخذ بمحكم كتابه والرد الى الرسول
الاخذ بسنته الجامعه غير المفرقه انتهى
قال الامام الاعظم المنصور بالله القاسم بن محمد
عليهم السلام في كتابه مرقاة الوصول الى علم الاصول
الرد اليهما اذا لم يكن نصا وجب ان يكون
ردا الى الاصول منهما بجامع يجمع بين
الاصل والفرع واما ذكر الاختلاف
فمقتضاه من غير مطر ولو كان الاختلاف
قادحا في الادله وما قضت به لكان قادحا
في الباري سبحانه وتعالى عما يقولون علوا
كبيرا فالعلم لبعثة العقل الى الله سبحانه
صلاح هي الشاكر في المعبد في بلدا والرد
اعتقادا ومذهبا معلنا ومثلا على محمد
والقاسمي نسبا والفاطمي اما وابا
ومن الادله السنيه ان انت لو كان
على ابي بكر ونحوه كثير

طابق ما في نفس الامر ام لم يطابق لجواز تعلق المصلحة بالعمل بالظن وهو حسن وان لم يطابق وليس كالجهل
لانه ليس بجازم ووجه الفرق بينهما ان الجهل جزم بكون الشي كذا وهو على خلاف ذلك فهو جار مجرى الخبر
الجازم وهو كاذب والظن ليس الا القطع بان الامارة تقتضي كون تجويز وقوع احد المجوزين راجح وهذا كالخبر
الصادق سوا صدقت الامارة ام كذبت لانها راجحة وان لم تكن صادقة وهذا فارق واضح جيد دقيق
الماخذ وقد قدمنا في شرح رياضة الافهام في لطيف الكلام وفي شرح القلايد ما يقتضي ذلك وشيا في
في اللواحق زيادة على ذلك فظهر ان حسن التكليف مقتضى الظن طابق متعلقه ام لم يطابق فجاز التعبد به
لما ذكرناه والوجه الثاني انه قد وقع التعبد به فلو لم يجز لم يقع بيان انه قد وقع ان ذلك قد ظهر في كثير
مما امرنا به كالقبلة فانا امرنا ان ناخذ فيها بالاجتهاد وغالب الظن وكذلك الوقت المضروب للصلوة
فانا امرنا ان ناخذ فيه بالاجتهاد وغالب الظن اذا كنا في الغيم وكذلك تقديرات النفقات للزوجات
ومن يلزمنا انفاقه فانا امرنا ان نعمل في مقاديرها بالاجتهاد وغالب الظن في الكفاية وكذلك فانا امرنا في قيم
المتلفات ان نعمل بالاجتهاد وغالب الظن اذ لا سبيل الى القطع في ذلك كله وهذه الامور لا يخالف في جواز
العمل فيها بالاجتهاد ولو لم يكن العمل بالظن في الاحكام الشرعية جائزا لما وقع الاتفاق على جوازه في هذه الامور
واعلم ان المخالفين في جواز التعبد بالقياس تمسكوا بشبه منها ما قد ذكرناه ومنها ما لم
نذكره في المختصر ولا بد من الاجابة عن شبههم ليتم المطلوب لكنا نجيب عن الذي قد ذكرناه ثم نذكر الشبه الاخر
ونجيب عنها اما الجواب عما ذكرناه اما توهمهم ان القياس لم يطرق مفيد للعلم والمطلوب في الاحكام
العلم باليقين لا الظن فمعول قد اوضحنا ان الشرائع مصالح وان المصالح تختلف احوالها فمنها ما لا مصلحة
فيه الا مع اليقين فلا مصلحة في صلوة الظهر في الصحو الا عند تيقن دخول وقتها بخلاف الغيم فالمصلحة
تحصل بالظن كاليقين ولذلك نظاير كثيرة يطول الكلام بتعدادها فلا يستقيم ما ذكروه واما الجواب
عن شبهة النظام فهي انما يثبت الحكم بالقياس من حيث اشتراك الاصل والفرع في علة ذلك الحكم لا حيث
اختلفا وما ذكروه من ان الشرع فرق بين المتماثلات كالمني والبول فذلك لان الشارع عرفنا ان في الغسل من
المني مصلحة ولطفا لنا وعرفنا انه لا مصلحة في الغسل من البول ففرق الشارع بينهما فلو عرفنا الشارع
وجه المصلحة في الغسل من المني خروجه من الفرج لقسنا عليه البول والغائط ونحوه لم نجز العمل بالقياس
حيث فرق الشارع بين الفرع والاصل وكذلك قوله ان الشرع اوجب حد القاذف بالزنا لا القاذف بالكفر قلنا
فرق الشارع بينهما اذ لو علل بالرمي بفاحشة لقسنا عليه ذلك ثم انه لو لم ينص على الفرق بل نص على الحكم
القاذف بالزنا وسكت عن القاذف بغيره لم يصح القياس لغيره ايضا لاحتمال كون المصلحة متعلقة بحد القاذف
بالزنا فقط فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يصح القياس وهذا قرره ابن الحاجب حيث قال في الرد على النظام انما ذكره
يمنع جواز القياس لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعا فانه يتوهم ان علة وجوب حد القاذف كونه
رميا بفاحشة ولم يكن كذلك فانه لا يصلح جامعا لما ذكرناه قال ولوجود المعارض في الاصل او في الفرع وهو
فرق الشارع واما كون الشرع جمع بين المختلفات فذلك لحصول جامع او لاختصاص كل حكم بعلة تقتضي
حكم خلافه واما توهمهم ان الحكيم لا يقتصر على دون البيانين فالجواب انا ذكرنا انه يكون بحسب

ما تقتضيه المصلحة وذلك يوجب عليهم ان تكون الاحكام كلها حاصلة بعلم ضروري ولا يكون شي منها استدلاليا
فلو وجب ما ذكروه لزم ذلك لا محالة واما الجواب عن توهمهم ان القياس يودي الى التناقض لتعارض العلل فالجواب
انها اذا تعارضت رجع الى الترجيح فان تعذر فالتخيير والاطراح كالنصوص وذلك يوجب عليهم ان لا يعمل
بالنصوص لحصول التعارض فيها فلا يصح ما زعموا قالوا التكليف بالقياس يودي الى الاختلاف لتعارض
العلل فيرد لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا **قلنا** ذلك يوجب ان لا يعمل بظواهر
الكتاب لاختلافها ولا قايل به فيحمل على ان المراد لوجدوا فيه تناقضا وما يخل بالبلاغة واما
الاحكام فمقطوع بوقوع الاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا لزم كون الشي ونقيضه حقا وان
قال وان كان الحق في واحد فتصويب احد الظنين مع الاستوى محال **قلنا** يلزم مثله في النصوص ويلتزم
كون كل من النقيضين حقا بالنظر الى التكليفين لان كلا مكلف باجتهاده وهو مراد الله تعالى منه قالوا
حكم التحليل والتحريم ونحوها يستلزم الاخبار عن الله وهو لا يجوز الا عن توقيف **قلنا** القياس نوع
من التوقيف **تنبيه اعلم** انه كما قد قيل انه لا يجوز التعبد بالقياس فقد قيل انه يجب التعبد به اذ النصوص
لا تفي بالاحكام لكثرتها حكى ذلك ابن الحاجب عن ابي الحسين والقفال **قلنا** وهذا لا يعول عليه اذ القياسات
جارية مجرى العمومات فالعمومات مغنية عنها في هذا المقصد نحو ان يقول كل مسكر حرام ونحو ذلك
فلا وجه لتعيين وجوبه بل الشارع مخير بين ان يامرنا به او بالنظر او بما يقوم مقامه من عموم او غيره
نعم لو ما اذا قدرنا ان التكليف به اشق فيحصل بالتكليف به تعريض لثواب لا ينال الا به كان
التكليف به تفضلا دون الاخف وان قدرنا ان في التكليف به مصلحة لا تحصل في غيره كان التكليف به
واجبا ولا اشكال في ذلك على اصلنا **مسئلة** قال ابن الحاجب كل من قال بجواز التكليف بالقياس
قايل بانه قد وقع التكليف به الا الاربعة وهم داود وابنه والقاشاني والنهرواني فانهم قالوا بجوازه
وانكروا وقوعه **قلت** وهذا يقتضي خلاف ما اطلقناه في المقدمة عن الظاهرية انهم من المانعين
للجواز وانما ذكر بعضهم على هذه الرواية وروايتنا على رواية الحاكم في العيون وشرحه فانه
ذكر ذلك **مسئلة** قال الاكثر من الاصوليين وقد ورد التعبد به اي بالقياس ثم اختلفوا في طريق
وروده فقال الاكثر من متاخري اصحابنا انه ورد عقلا وسمعا اي عرفنا انا متعبدون به بالعقل
وبالسمع قال ابو الحسين والذي يبين ان العقل يدل على التعبد به هو انا اذا ظننا بامارة شرعية علة
حكم الاصل ثم علمنا بالعقل او بالحس ثبوتها في شي اخر كان العقل يوجب قياس ذلك الشي على ذلك الاصل
بتلك العلة مثال ذلك اذا علمنا بطريق شرعي ان قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها وينتفي عند انتفاء
شدتها كان ذلك امارة تفيد الظن بكون شدتها هي علة تحريمها ثم نعلم بالعقل وجوب قياس النبيذ
على الخمر حيث حصل فيه مثل شدة الخمر وانما **قلنا** ان ذلك يعلم بالعقل لان العقل يقضي بقبح كل
ما قامت فيه امارة المضرة وقد علمنا ضرورة ان امارة المضرة قد قامت في النبيذ فكان كالتي قامت
عليه كالجلوس تحت حايط وقد قامت فيه امارة السقوط فهذا تحقيق دلالة العقل على وجوب القياس
واما دلالة السمع على وجوبه فهي اجماع الصحابة كما سياتي وقيل انما ورد التعبد به عقلا فقط

ولم يثبت شرعا فانا نعلم بالعقل انها اذا قامت امارة مضرة في شيء ثم قامت امارة على مثل تلك المضرة في
محل اخر فانا نعلم بالعقل وجوب دفع تلك المضرة مثاله من غلب في ظنه من التجار ان التجارة فيه في بلد مخصوص
تحصل بها الخسران فانه تقبح منه التجارة في كل البلد بما اشبه ذلك البلد بما تحصل لاجله الخسران نعلم ذلك
عقلا قال واما في الشرع فلم يرد لذلك نظير وهذا القول يصلح ان يكون قول داود وابنه والقاساني
والنهرواني لانهم قالوا يجوز التعبد بالقياس لكن لم يرد ولا سبيل لهم الى صحته وروده في الشرع الا بعد
ورود صورته في العقل والا لم يكن لهم طريق الى التعبد به في الشرعيات فلا يصلح هذا القول الا لهم
والاصحاب حكوه مطلقا ولم يذكروا قايله وقيل انا نعلم ورود التعبد به في الشرعيات سمعا فقط
قال الحاكم وهو قول مشايخنا واكثر الفقها قال الحاكم ولم نعرف بالعقل انا متعبدون به في الشرعيات
خلافا لابن جريج **قلت** يعني ابن جريج انا نعلم بالعقل والشرع جميعا انا متعبدون بالقياس في
الشرعيات وهو قول ابي الحسين ورجحه المتاخرون من اصحابنا لما قدمناه عن ابي الحسين في
التصوير قال ابن جريج كل مشتبهين يجب في العقل ان يكون حكمهما متفقا **قلت** ولعله يعني ما ذكره
ابو الحسين في انا اذا علمنا بالشرع ان علة تحريم كذا هو كذا علمنا بالعقل المفصلت فيه تلك العلة
وجب قياسه على ذلك الاصل قالوا كيف يصح النظر بالعقل على تحريم النبيذ حيث قامت امارة على
ان علة تحريم الخمر السكر والامارة تخطي وتصيب **قلنا** كما وجب اجتناب الحائط الذي قامت
امارة على سقوطه قالوا لو اندرج العقل لم يقض بتحريم النبيذ فكيف ينقل عن المعلوم بامارة قلنا
كما كان نعلم عقلا جواز الاستناد الى الحائط وانتقل عنه بامارة السقوط **قلت** والاقرب
عندي ان الخلاف مع هذا التصوير مرتفع وان الخلاف راجع الى التسمية وهي انا علمنا من جهة
الشرع ان علته كذا وعلمنا حصولها في غيره بالعقل او بالحس هل يضاف علمنا بوجوب القياس عليها
الى العقل او الى الشرع لكوننا لم نعلم تعليق الحكم بتلك العلة الا من جهة الشرع فابن جريج
وابو الحسين قالا بل طريقنا العقل اذ بعد العلم بوجوب القياس حينئذ عقلا والاكثر قالوا لم يحصل
التعبد لنا بالعقل الا بعد ان قد علمنا بالشرع تعلق الحكم بتلك العلة فالطريق انما هو الشرع
فالخلاف حينئذ راجع الى التسمية فقط ولا ثمرة له في المعنى وقيل بل ورد السمع بتركه اي
بوجوب تركه اعتماد الاستدلال بالقياس في الاحكام الشرعية والقايل بذلك هم الذين
قالوا ان المطلوب العلم في جميع الاحكام ولا يعمل بالظن واستشهدوا على ذلك بالايات
التي منعت من العمل بالظن كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا ولا تقف ما ليس لك به علم
ولا تقولوا على الله الا الحق ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله
تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ونحو ذلك فكلها تقتضي تحريم العمل بالقياس
اذ لا يحصل به الا الظن قالوا وكذلك ورد عن الصحابة انكار العمل بالقياس في روايات
منها قول ابي بكر رضي الله عنه اي ارض تقلني واي سما تظلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال علي
عليه السلام من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وعن علي عليه السلام لو كان الدين

بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وعن عمر رضي الله عنه اجراكم على الجد اجراكم على النار
وعنه انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي وعن ابن عباس رضي الله عنهما
ان الجد اب وعنه الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وعن ابن مسعود يذهب قراؤكم وصلحاؤكم
ويتخذ الناس روسا جهالا يقيسون الامور برايهم وروي نحو كثير من التابعين انكار القياس نحو مسروق وابن
سيرين والشعبي وغيرهم حتى قال الشعبي وقد اقتبس شيا بشيء اخاف ان تزل قدمي وعن ابن سيرين
ذم القياس ان اول ما قاس ابليس وعن الشعبي انه قال لابي حنيفة اقياس ابن الى غير ذلك فهذه الواردات
كلها مانعة من استعمال القياس في الشرع كما ترى فهي حجة اهل هذا القول والحجة لنا على ورود التعبد
بالقياس في الاحكام الشرعية وجوه الاول اجماع الصحابة على العمل به فكانوا بين قايس وساكت سكوت
رضى والمسئلة قطعية فكان السكوت عن النكير رضا مع عدم التقية خطا بخلاف الاجتهادية فلما كانت
قطعية علمنا ان سكوت الساكت منهم سكوت رضا اذ لا موجب للتقية حينئذ وبيان كونها قطعية ان
هذا اصل من اصول الشريعة اعني اثبات القياس دليلا شرعيا كالكتاب والسنة واصول الشريعة
لا يصح ثبوتها الا بدليل قاطع كالصلوة سادسة ونحو ذلك قال ابن الحاجب دليل السمع على العمل
بالقياس قطعي قال الخلاف ابي الحسين واحتج ابن الحاجب على كونه قطعيا بمثل ما احتج اصحابنا به فقال ثبت
بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل احادا قال
والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع قال وايضا تكرر وشاع ولم ينكروا والعادة تقضي بان
السكوت في مثله وفاق قال فمن ذلك رجوعهم في قتال بني حنيفة على الزكوة الى ابي بكر فانه لما قيل له
كيف تقاتلهم وقد اتوا بالشهادتين وجنتها وهي الصلوة وانما خصوا الصلوة بانها اخت الشهادتين
لقوله فان تابوا واقاموا الصلوة فقال ابو بكر فاقاتلهم لانهم فرقوا بين الصلوة وبين اختها وهي
الزكوة ولا مواخاة بينهما الا بالقياس ومن ذلك قول بعض الانصار في امراة لا ابن تركت
التي لو كانت هي الميتة ورثها الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر المبتوتة بالراي وقول علي لعمر لما شك
في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك جماعة في سرقة قال ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ
وبعضهم بالاب **قلت** واختلفوا في مسئلة الجد والحرام والايلا والمشركة على اقوال
بنوها على القياس من غير تناكر اما الجد فقاسه ابو بكر وابن عباس ومعاذ وابو الدرداء
وابي بن كعب وعايشة وابو هريرة وابو موسى على الاب فاسقطوا به الاخوة والاخوات
وقاسه علي وابن مسعود وزيد والاكثر على الاخ فشركوا بينه وبينهم ثم اختلفوا في كيفية التشريك
على ثلاثة اقوال منهم من شرك حتى ينقصه التشريك عن السدس فيرد اليه وهو المشهور عن
علي عليه السلام وعن ابن مسعود ما لم ينقصه التشريك عن الثلث فيرد اليه وعن علي انه شرك
ما لم ينقصه التشريك عن النصف فيرد اليه وقيل لا احد من الصحابة الا وقد روي عنه قول ب
الا علي بن ابي طالب فانه لم يرو عنه الا التشريك وكان لا يرى كلالة اسقاط وكان عمر قضى لم يشرك

ثم تقضي شركه فيبل له في ذلك تعالى ذلك على ما قضينا وهذا على ما قضينا ولا وجه لاختلافهم الا اختلاف
وجوه المقاييس واما الحرام فشبهه علي وزيد وابن عمر بالتحريم العام في الزوجة فجعلوه كالتثليث بالطلاق
لا تحل له بعده حتى تنكح زوجا غيره وشبهه ابو بكر وعمر وابن مسعود وعائشة باليمين التي يمنع الرجل
بها نفسه من المباح فاوجبوا فيه كفارة يمين اذا حنث وشبهه ابن عباس بالظهار لكونه تحريما لا يكون الا
من جهة الزوج فاشبه الظهار ومنهم من جعله طلاقا رجعيا ومنهم من قال النوى فيه وروي عن مسروق
انه قال لا شيء فيه **قلنا** والمعلوم انه ليس في لفظه ما ينبئ عن شيء من هذه الوجوه وانما قالوها قياسا
واجتهادا واما اختلافهم في الايلاء فقال ابن عباس لا يعقب الا مويدا وقال ابن مسعود وابن سيرين
والحسن البصري يصح بدون اربعة اشهر وعندنا لا يصح الا باربعة فصاعدا وكل ذلك عن اجتهاد فقط
واما المشتركة فهي المسئلة المعروفة في الفرائض بالحمارية وسنبين ان عمر كان لا يشرك حتى قال الخصم
وهو لا يخ من الجانب الام هب ان اباهم كان حمارا الستنا من ام واحدة فنبه على وجوب المساواة فرجع
عمر الى التشريك وذكر غير واحد **نعم** وقد صرحوا في مواضع انهم يعملون بالراي ولم ينكر
احد عليهم ذلك القول فكان اجماعا على جوازه ومنه قول ابي بكر في الكلالة اقول فيها برايي وكذلك
قال عمر بن الخطاب اقضي فيها برايي ومنه راي علي عليه السلام في ام الولد حيث قال كنت ارى ان لا
تباع ثم رايت جواز بيعها فصرح بان ذلك عن راي لا عن نص ومنه قول ابن مسعود في خبيث بروع
بفتح الباء وكسرها بنت واشق الاشجعية بالشين معجمة منسوبة الى
اقول فيها برايي حيث قال فيها وكان قصتها انه عقد لها من غير تسمية مهر ثم مات الزوج بعد
الدخول فسئل ابن مسعود فتردد شهرا ثم قال اقضي فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان
خطأ فمني ثم قضى لها بمثل مهر نسائها من غير وكس ولا شطط ومنه ايضا قول معاذ بن جبل حين
وجهه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن فقال له بم تقضي فقال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم ينكره صلى الله عليه وآله وسلم
على معاذ بل قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله وما قرره صلى الله عليه وسلم فتقرير حجة
كان وهذا الخبر هو اقوى ما يعتمد في الاحتجاج على التعبد بالقياس لوجوه منها انه قد ظهر
اجماع الصحابة على العمل بالقياس ولا بد لهم من مستند لاجماعهم يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا مستندا اوضح من هذا الخبر ومنها ان الامة تلقته بالقبول ولم ينكره احد وانما اختلفوا في
المراد به فوجب كونه صحيحا ومنها انه روي من جهات كثيرة وطرق مختلفة فمعناه متواتر
وان اختلف اللفظ قال ابو علي عن ثقات الصحابة قالوا بالقياس واجمعوا لاجله ولم ينقطع انه
عنه وقوى ابو هاشم ذلك بين انه اذا لم يظهر سوا هذا الخبر فيجب ان يكون اطباقهم
على القياس واجمعوا لاجله قال القاضي ظهور امر القياس والاجتهاد في الصحابة اظهر مما
تشكوا به فلا فرق بينهم علموا ذلك من دينه ضرورة بعد حال مما كان تقدم به الى عماله وسائر من

اي لا يقبل قوله في نواه به ان قال انه ما نوى الطلاق او اليمين لم يقبل على الثاني ويقبل قوله على الاول

بواحدة من اشجع

اي الاجماع في الصدر الاول على العمل بالقياس اظهر من التمسك بالحديث



من بعثه الى البلاد ومن كان بحضرته ممن يامره بالاجتهاد على ما روي عنه في حديث عقبة بن
عامر وعمرو بن العاص **نعم** واعتمد الشافعي رحمه الله عليه في وروده اي في ورود التعبد
بالقياس على مسئلة القبلة ونحوها وهو وقت الصلاة في الغيم وتقدير النفقات وقيم المتلفات
واروش الجنايات واعداد الركعات عند الشك فان الاجماع منا ومن الخصم على انا متعبدون
في هذه الامور بالاجتهاد ولم يختره القاضي وقال انما يصح دليلا على جواز القياس فاما على انا متعبدون
بالقياس في كل مسئلة لم نجد عليها نصا فهو لا يدل على ذلك لان للخصم ان يقول انما عملنا في هذه
بالقياس لورود النص على انا نعتمده فيها فان قلنا له فنقيس عليها كلما لم يرد فيه نص قال ليس لكم
ذلك الا بدليل ولا دليل فضعفت هذه الطريقة من هذا الوجه واعتمد القاضي طريقة اخرى هي ان قال
المعلوم ان حوادث فروع البيع والنكاح والطلاق لا بد لها من مستند وذلك المستند اما ان يكون
العقل او الشرع الاول باطل لما علمنا من حال الصحابة كانه من انهم كانوا اذا عرض لهم شيء من ذلك لم
ياخذوا فيه بقضية العقل من اول الامر بل يبحثون عما قال الشارع في ذلك كان اعوزهم
علمنا من حال الرسول انه كان اذا سئل عن شيء من ذلك انتظر الوحي لم يقض فيه بالعقل فلم يكن بد
من ان يكون اليه طريق شرعي وذلك الطريق لا يخلو اما ان يكون نصا او قياسا الاول ظاهر البطلان
فانا نعلم ضرورة انه لم يرد عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نص بعموم يتعلق بالحوادث بحيث يكون كل
حادثة عليها نص يخصها لا شك في انتفاء ذلك فلم يبق الى الحوادث طريق سوى القياس فعلمنا بهذا التقسيم
الحاصر انا متعبدون ومن كل حادثة لا نص عليها ولا ظاهر فهوم بالقياس والاجتهاد والتحري انها طريقة
واضحة بعض ما تواتر عن الصحابة انهم اعتمدوا عند فقد النص على القياس لا على العقل قالوا
انما نقلتموه عن الصحابة يثبت باخبار احادية والمسئلة قطعية لانها اصل من الاصول سلمنا صحة نقلها لكن
يجوز ان يكون عملهم لاجل غيرها لا لمجردها سلمنا لكن الذين نقل عنهم ذلك هم بعض الصحابة لا جميعهم ولا
خروج ولم يسكتوا بل انكروه ابلغ الانكار كما تقدم في حكاية عمر قال ورد الشيخ بترك القياس سلمنا انهم
لم ينكروا ولكن لا نسلم انه سكوت رضى سلمنا انه سكوت رضى لكن كان ذلك في اقيسة مخصوصة لا في كل
قياس **قلنا** قولكم احاد ممنوع بل تواتر معنوي وان اختلفت الكيفيات كشجاعة علي وجود حاتم
وقولكم انهم لم يعملوا بها ممنوع اذ علمنا قطعا مرتبا فهما بانهم انما عملوا بها وقولكم انه نقل عن بعضهم
وانكره الباقون ممنوع لوجهين احدهما ان الذي روي عنه انكار القياس هو الذي روي اثبات التعبد
به فلا بد من احد امرين اما انه انكر قياسا مخصوصا وهو ما يختل فيه احد شروط القياس التي
سنذكرها وهذا هو موضع اتفاق اعني كون القياس الذي لم يكمل شروطه كانه منكر غير مشروع
وذلك لا ينقض كوننا متعبدين بالقياس الذي كملت شروطه الامر الثاني ان يكون قد قال بالقياس
مرة ومنع منه اخرى فان تقدم المنع منه على القول به فذلك فيه مطلوبنا من انه ثابت وان قد تاخر
عكس ذلك فهو انه عمل بالقياس ولا منع لم يخل اما ان يكون ما منع منه هو ما قد عمل به بعينه
فذلك رجوع عن القول بالقياس لكن لم يتفق ذلك اصلا اما رجوع علي عليه السلام المحكوم بيع ام الولد

هو رجوع من رأي الى رأي فليس ذلك رجوعا عن العمل بالقياس فلم يبق الا القطع بأن ما منعوه من القياس في الرد انما
المذكورة ليس الا قياسا مخصوصا لاختلال شرط من شروطه إما بأن يوجد نص صريح معارض له او يكون الحكم
مما لا مجال للقياس فيه او نحو ذلك الوجه الثاني انهم لو انكروا على من قال بالقياس انكارا مستفيضا لنقله لم يجز
للمستنكر ان يعظم من خالفه في ذلك الى احواله هجرانه والمعلوم بالتواتر المعنوي انه لم يكن بين المختلفين
في المسائل تهاجر ولا تناغر بل موالاة صحيحة ومودة صافية وانفاذ الفتاوى والاحكام مع اختلاف قال
الحاكم والعلم بذلك ضروري في الجملة وذلك يوجب حمل نكيرهم على غير ما ادعاه المخالف يوضح ما ذكرناه
انه لما وقع التشاجر في حرب الجمل والقاسطين على امر استبيحه كل فريق من مخالفه وقع لاجله القتل والقتال
فيما بينهم وعلى قول نفاة القياس ان القول بالقياس في الدين بدعة وضلالة فكان يجب ان يحصل التكبير منهم
ما يليق به فهذا يبطل ما زعموه على سبيل الجملة ثم نذكر طرفا من تفصيل ما ورد من تعظيم بعضهم لبعض من ذلك
ما روي في بعض المواقف ان ابن عباس اخذ بركاب زيد بن ثابت وقال هكذا نفعل بعلمائنا فقبل زيد يده
وقال هكذا امرنا ان نفعل باهل بيت نبينا وكان شريح من اصحاب علي عليه السلام وكان يرى رأي
ابي بكر في الجد فاذا دل قول ابن عباس لو شاء باهلته الا يتقي الله زيد على التكبير لدل الاعظام الذي علم ضرورة
على نفيه ولا يمكن ان يقال في ذلك التعبد لما فيهما من هدم الدين وابطال شرائع الاسلام وقد قيل ان ابن عباس
انما قصد بقوله ان شاء باهلته وقوله الا يتقي الله زيد التشدد في بيان اصابته وانه غير مخطئ لا التخطئة
لزيد وقيل بلغه ان زيدا انكر تسمية الجد ابا واما قول علي من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه
فانما اراد اذا قال على خلاف مقتضى النص او عما يوافق هواه من غير دليل وكيف يريد انكار الرأي وقد قال به
واما قوله لو كان الدين بالقياس فانما اراد اصوله لا فروعه لانه عليم قد قال به من غير تردد ويبين ذلك
ان الجد ميراثا هو معلوم بالنص وهل يزاحمه الاخ ام لا فيه القياس وعلى هذا يحمل خبر ابي بكر يعني ذم
الرأي في كتاب الله لوضع في غير موضعه لانه قال في مسألة اخرى اقول فيها برأيي وكذلك عمر بن الخطاب
فانه انما انكر الرأي مع وجود النص او انكر الاقدام على الرأي من دون تثبت ولذلك قال اجرأكم على الجد
اجرأكم على النار وهذه طريقة معروفة لهم فانهم لما رأوا كثرة الرواية انكروا وشددوا وبالغوا في الاحتياط
في صحيحه وفاسده وكذلك لما رأوا الاختلاف في القرآن شددوا في تحصين القرآن وكذلك لما رأوا
الاختلاف في الاجتهاد وانه كثر ممن يأمنوا القياس صحيحه بفاسده فشددوا في التكبير واغلظوا القول
وروي عن عمر ما يدل عليه من المنع من كثرة الرواية وغيرها وانما فعل ذلك احتياطا ولا فكانوا يرجعون
الى القياس والاجتهاد فكيف ينكرونهما واما قولهم ليس سكوتهم رضى فمردود بانه شاع وتكرر عادة والعادة
تقضي بان السكوت مع التكرر سكوت رضى واما قولهم ان سكوتهم كان في اقيسة مخصوصة
فانا نقطع بان العمل لظهورها اي لكونها اقيسة صحيحة لا لخصوصها لظاهر فبطل ما اوردوه وهي من
ادلتنا وقد استدل على ورود التعبد بالقياس بادلة غير ما قدمنا لكنها ليست في القوة مثلها منها ما استدل
به فقهاء جلالات اسمعيل بن علية وابو العباس بن سريج على التعبد بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار قالوا والاعتبار هو قياس الامر بالامر **قلت** ومنه قولهم غير الحي اذا كان لا يعرف

قدره واعترض بأن من اخذ بها ان ظاهره يقتضي التعاظ بما لعبرة اذا اتعظ اي انتقل الموعظة في قلبه
والثاني ان المراد التدبر والتفكر لانها وردت في اجلاء بني النضير بعد قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فليتدبر حالهم كيلا يسلك احد طريقتهم **قلت** دلالة التدبر ترجع الى القياس لكن ليس بصريح
فيه فلا يعتمد في مسألة قطعية ومنها خبر الخثعمية وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم أرأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته اكان يجزي عن ابيك قالت نعم قال صلى الله عليه وآله وسلم فدين الله احق ان يقضى فنبه
جواب حق العباد ومثله ما روي انه قال لعمر حين سأله عن القبلة من الصائم أرأيت لو تمضمضت بالماء
وحديث ابي هريرة انه سأله رجل ولد له غلام اسود فقال الك ابل قال نعم قال هل فيها من اورق قال
لونها فنبه على القياس كذلك قد تردد عن الصحابة حتى قال علي في الغسل من التقاء الختانين كيف توجبون
الحد ولا توجبون صاعا من ماء وما قاله من قال الذكر ما ابالي مسسته ام طرف انفي وعن ابن مسعود
هل هو الا بضعة منك واعترض القاضي على ذلك بانه نبه على العلة والتنبيه عليها لا يكفي في التعبد بالقياس
الا بدليل خاص **قلت** وفي هذا الاعتراض نظر اذ اعترض بان في هذه الاخبار ما هو كالنص على العلة
والنص عليها نص على حكمها في الاصل والفرع يجري مجرى العموم فلا يؤخذ منها ورود التعبد بالقياس
قلت وفي هذا مغالطة ايضا والظاهر انها دالة على التعبد بالقياس ومنها قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول والرد لا يتم منه بعد موت الرسول الا القياس قال الحاكم وهذا
الدليل قوي ما يتعلق به مثبتوا القياس ومنها انه صح من فعاله صلى الله عليه وآله وسلم ما ينبهنا به
على التعبد بالقياس كسجوده لما سهى فعلم ذلك في كل سهو وحكمه برجم ماعز يقضي بوجوب رجم كل زان محصن
لا يقال انما علم عموم ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانه احادي
ورجم ماعز متواتر ولا يقال علم بالاجماع لان الاجماع مستند الى الاجتهاد ومنها انه صلى الله عليه وآله
في بعض مواقفه امر من بحضرته بالاجتهاد نحو عمرو بن العاص يوم غزوة ذات السلاسل وهذا خبر حلا
انه احادي الا ان المعتمد فيه حينئذ تقريره لا مجرد القياس فهذه الادلة وما قبلها اقوى ما تمسك به
المثبتون للتعبد بالقياس ولهم ادلة اخر كثيرة استضعفناها ولم نستحسن شغل الكاغد بحكايتها ثم
ذكر حكينا اقوى ما تمسك به المانعون من التعبد بالقياس وتحريك الا انها لم يكن قد ذكرناه من ذلك
الايات الواردة في النهي والذم على اتباع الظن والتقديم بين يدي الله ورسوله **والجواب** ان الحكم بالدليل عليهم
انا في القياس لم نعمل بالظن في الاحكام الحاصلة عنه وان كان ثبوتها ظنيا فوجوب العمل بها قطعي
بالادلة القاطعة بالتكليف بالقياس ووجوب العمل بما اقتضاه فصارت الاحكام معلومة بهذا
الطريق ولذلك لم يكن تقدما بين يدي الله ورسوله سلمنا فلو كان ما ذكرتم على اطلاقه لحرم ما علمنا
يقينا وجوب العمل به وهو الاجتهاد في قيم المتلفات واروش الجنايات والنفقة والتوجه الى القبلة
وقبول الشهادة وغير ذلك مما يكثر تعداده ولو قدرناها على ظاهرها فانما كان ذلك في امور مخصوصة
بدليل قوله تعالى ان بعض الظن اثم فحرم بعض الظنون لا كلها وكذلك نقول في الوا قال تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقال تبيانا لكل شيء وقال او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب وقال اليوم اكملت لكم

دينكم فلم يبق ما يحتاج الى القياس فيه فلنا ذلك لا ينافي قولنا بالتعبد بالقياس اذ القائل بانه يبين على ما ورد النص به
كما اوضحه القائلون به كما نعلمه بالكتاب فيصدق قوله ما فرطنا في الكتاب من شي وكذلك تبيانا لكل شي وقد بينا
انا نعلم ضرورة ان في الحوادث الشرعيه ما لا نص فيه نرجع به الى القياس فالايات ليست على عمومها للعلما ضرورة
ان في الاحكام ما لا طريق اليه الا الاجتهاد قالوا قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله فلم يأمر بالحكم الا بالنص
قلنا القياس حكم بما انزل الله لرد الفرع اليه قالوا الحوادث كلها لا تخلو من ان يكون لها حكم منصوص
وحكم في العقل فان لم يوجد لها حكم منصوص فالعقل كاف ولا مدخل للقياس **قلنا** قد قدمنا ان العلماء
والرسول لم يكن يرجع في الحوادث الشرعيه التي لم نعلم عليها نصا الى العقل بل الرسول ينتظر الوحي والصحابة
تطلب النظاير والاشباه لتلحقها بها سلمنا فالقياس طريقة يعرف بها الحكم عقليا او شرعيا فهي تدخل في احد
القسمين قالوا مدار القياس على العله فهي لا تقتضي التعدي بنفسها ولا نفيد اكثر مما يفيده النص الا ترى انك
لو قلت عتقت عبدي لانه اسود لم يعتق كل عبد لك اسود بخلاف ما لو قلت اعتقت كل عبد لي اسود
فانه يعتق كل عبد اسود يملكه فلما لم يكن النص على العله حكما زائدا على ما تناوله النص في العاده لزم
الاقتصار على خطاب الله تعالى **قلنا** انا لم نقل ان النص على العله نص على وجوب القياس عليها
الا بعد ان حصل لنا دلاله على انا متعبدون بالقياس حيث كملت شروطه فحسن نعطف على انه انما
نص عليها ليعلق بها الحكم حيث وجدت ما لم يمنع مانع والا كان النص عليها لا فايدة فيه وخطابه لا يستعمل
دليل عليه غير ذلك نحن لا نقوله كما سياتي قالوا البارئ تعالى يحلل ويحرم ويترك التعبد في اشياء فكما
لا يجوز تغيير ما حرم وحلل لا يجوز تغيير ما ترك التعبد به **قلنا** اذا قام الدليل على انا متعبدون
بالقياس لم يكن ترك النص على مثله تركا للتعبد بها قالوا الانسان لا يكلف بنفسه ولو جوزنا القياس لكنا
مكلفين انفسنا **قلنا** اذا قام الدليل على وجوب استعمال القياس فالمكلف به هو الله تعالى قالوا الظن
لا يامن ان يكون مراد الله خلاف ما فهمه بطريقة القياس **قلنا** اذا قام الدليل على وجوب استعمال القياس
ثبت انه يريد الظن كانه سبحانه قال المطلوب منكم مطابقة ما ظننتموه من مخالفة مراده حسبما
كما انا تعبدنا بالاجتهاد في النفقات والقبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات وكما لم ينص على الامام
المعين بل امرنا فيه بالاجتهاد قالوا لو ترك النبي صلى الله عليه واله وسلم بيان حكم حادثة سئل عنها اقتضى
انه لا حكم لها كذلك اذا لم يبين الله تعالى اذ لو علم فيه صلاحا لبينه **قلنا** اذا ترك الرسول صلى الله
عليه واله وسلم بيان حكمها عند تضيق الحاجة الى بيانه كان ذلك بمنزلة الاعلام لنا بانها مما لا مجال للقياس
فيها فلهذا نتركه فاما حيث تضيق الحاجة الى بيانه فلا يلزم فيه ترك القياس اذ تعبدنا به صلى الله عليه
واله وسلم وكلنا الى القياس قالوا مدار القياس على العلل والعلل لا تؤثر في الاحكام الشرعيه اذ لا تؤثر
كالعلل العقليه **قلنا** الشرعيه كاشفة لا موجبة فلا يلزم ما ذكرتم فهذه الشبه اقوى ما تمسكوا
به وقد تركنا كثيرا مما هو اضعف منها لان ابطال الاقوى يتضمن ابطال الاضعف **مسئلة**
قال الجمهور من الاصوليين كابي هاشم وابي عبد الله والحنفيه ولم يكن يجوز للرسول

ان يحكم بانا من غير تسبب ولا يجوز ايضا لاحد من المجتهدين وقال الشيخ ابو علي في احد قوليه والشافعي
في رسالته بل للانبيا التحليل والتحريم من غير دليل اذ هم مفوضون وللصواب معرضون قال الحاكم
وكلام الشافعي يقتضي الجواز ولم يقطع بالوقوع بل جوزه ذلك وجوز غيره واما المجتهدون فقال البغداديين
ابن عمران وابن الحاجب قال الحاكم وجماعه من البصريين ولا للمجتهدين يجوز تفويضهم قال ابن الحاجب
وتردد الشافعي ثم اختلفوا في الوقوع فعن موسى بن عمران وقوع التفويض فقال موسى بن ذلك ونفع فللمجتهد ان يفتي بما شا
من دون نظر في دليل ولا رجوع اليه على ظاهر حكايات اصحابنا عنه كما وقع ذلك في حق الانبيا وقيل مانع
في حق الانبيا لا المجتهدين وقال ابن الحاجب المختار انه لا يقع من النبي ولا من المجتهد **قلت** والمختار منع
الجواز والوقوع في الجميع ومن ثم قلنا المعلوم ان الاحكام الشرعيه مصالح فلا يهتدى اليها الا بدليل شرعي
اما كونها مصالح فقد تقدم تقريره في شرح كتاب القلايد واما انه لا يهتدى الى المصالح الا بالشرع فقد
رايضا فكما لا يجوز ان يقول الله تعالى لنبيه ولا للمجتهد اخبر بما شئت فانك لا تخبر الا بالصدق وفي التحليل
والتحريم في حكم الاخبار عن المصالح فلا يجوز ذلك كما لا يجوز في الخبر انما قالوا لو صح وقوع الصدق وشمل انه
على جهة الاتفاق لم يمكن اخبار الانبيا عن الغيب معجزة لهم ثم انه لو جاز ذلك في حق النبي او المجتهد لجاز مثله في
العامي لجواز ان يوافق المصالح من دون دليل كما جاز في المجتهد اذ لا وجه للفرق فان لم يحتج الى نظر ودليل
احتج ابن الحاجب على الجواز بانه لو امتنع لكان لتعلق مانع غيره والاصل عدمه **قلنا** المانع ما ذكرناه من
ان الشرائع مصالح فالتحليل والتحريم كالاخبار عن الغيب بلا امارة لا يقال يجوز ان تثبت المصلحة بصدقه
عنه لانا نقول لو جاز ذلك لجوزنا ان يصير الظلم والكذب والعبث مصالح بان يوجد هاني والمجتهد وان
بقبح الاخبار بان الشيا تختنا صدقا لاخباره وذلك معلوم البطلان احتج القايلون بالوقوع
بقوله تعالى الا ما حرم اسراييل على نفسه فاضاف التحريم الى يعقوب **قلنا** لعله على جهة النذر بتحريمه
الله عليه بعد ان اوجب على نفسه اخبر انه قبل وحرمه بدليل ظني فاضيف اليه **قلت** هذا ضعيف
جدا لان الظني لحكم العلمي في ذلك قالوا قال رسول الله صلى الله عليه واله في تحريم مكه لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر **قلنا** الاذخر ليس من الخلا فبيان له
الاستصحاب او منه ولم يرده فصح استثناؤه لتعذيره في دخوله **قلت** او قد استثنا العباس
استثناه صلى الله عليه واله وسلم اذ لم يتخلل وقت يعتد به مضرا قالوا قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم
عليهم بالسواك فاضاف الرفض الى نفسه وقال الحج في كل عام فقال للحاضر ام للابد فقال للابد ولو
قلت نعم لوجبت فقضي انا اوجبه وحرمه صلى الله عليه واله وسلم بعد قتل النضر بن الحارث
لما انشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال صلى الله عليه واله لو سمعته ما قتلته **قلنا** لعله خير في هذه الثلثه بين ان يامر بها حتما وبين
ان ينظر ان تكون المصلحة فيها انما ثبتت بالامر وذلك خاص فيها ويجوز ان يكون نوقي ما عمل
به موسى في حق المجتهدين انه اذا جاز من الله تعالى التخيير للمكلف في الكفارات وانما تعلم منها
فهو صواب فمن الجايز ان يخير في الحكم فيخيره في الحوادث فما اختاره فهو الصواب كالكفارات **قلنا**

هو
وهذا الذي قلته مذهب
المعتزله فاما مذهب اهل
البيت عليهم السلام
فانه منصوص على امير المومنين
علي من الكتاب والسنه
وخلاف اهل الاعتزال
غير قادح فيها نحمد الله
وحسبي قلت هذا الصبح لمن له
اعين الناظرون عن الضيا
واجماع اهل البيت المعتمد بهم الذين هم
حجج الله على العباد على ثبوت وصايته
وولايته وثبوت امامة ولديه
الحسن والحسين بالنص الذي لا
يحتمل التاويل ثم من تكاملت فيه
شروط الامامه من ولدهما الى يوم القيمه وقد تقدم ما ذكرناه في بحث
البيت على ذلك وان الاجماع ما كان حجه الا لتضمنه اجماع من ثبتت عصمته بالادله المعلومه من الكتاب والسنه وذكرت
كلام الامام عز الدين ... العالم ابراهيم عليه السلام قبل هذا الباب القياس على الترضيه من اجماع اهل
... الى الله سبحانه صلاح علي القاسمي الشاكر ... ان المشهور فيه فارجع اليه موفقا فيه كفاه الله
... وعفا الله عنه ... سنة ١٠٥٧
خمس وسبعين
والف

ان المصلحه في الكفاره قد تعينت في الثلث وان كل واحد يقوم مقام الاخر في المصلحه بخلاف ما ليس
بمنحصر انا اذا جوزنا تخيير المجتهد فيه كان كما لو خيره يخبر بما شا فهو يوافق الصدق فيلزم صدق
من خبره وهو محال لا يقال يجوز وقوف المصلحه في المامور به على الامر لانا نقول لو جوزنا ذلك لم يحصل خبره
مصلحه اما ان يكون المؤثر فيه لفظ الامر فقط او ارادته استوى المجتهد وغيره في ذلك او لكون المؤثر في
ذلك كون الامر صادرا عن مجتهد كان ذلك كما لو خيره في الاخبار بما شا وهو باطل لما قدمنا ولا نسلم وقوع
التفويض والتوفيق للصواب لا للانبيا ولا للمجتهدين اذ لا دليل عليه والاصل عدمه وما يتمسك
به في ذلك انما يحتمل لما ذكرناه ومع الاحتمال لا وجه للقطع بما ادعوه **مسله** واختلف
الناس في النص على العله هل هو تعبد بالقياس عليها على اقوال الاول ما اختاره القاضي والجعفران وهو ان
النص على العله كاف في التعبد بالقياس عليها فاذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا علمنا انه انما
نص عليها لينبهنا على انه يلزمنا ان نقيس كل مسكر ولكن ذلك عندهم انما يكفي اذا كان القياس قد ورد التعبد
به جمله كتقريره قول معاذ اجتهد رايي وبقول اذا فقدتم النصوص فقيسوا الامور بالامور ونحو ذلك فاما
اذا لم يكن قد ورد التعبد به جمله فالنص على العله لا يفيد وجوب القياس عليها بل لا بد من تخصيص
القياس وحمل القاضي عليه اي على هذا القول قول ابي هاشم وابي الحسن الكرخي انه يكفي في التعبد به ان
النص عليها كالنص على فروعها حتى قال ابو الحسن ان قوله صلى الله عليه في دم الاستحاضه انه دم
عرق جار مجرى قوله صلى الله عليه واله وسلم توضوا من كل دم عرق وظاهر كلامهما الاطلاق اي سوا كان قد ورد
التعبد به جمله بالقياس ام لم يرد وحمله القاضي على ان مرادهما اذا كان قد ورد التعبد بالقياس جمله
القول الثاني قول النظام وابي الحسين وبعض الشافعيه وحكاه ابن الحاجب عن احمد بن حنبل والقاساني
وابي بكر الرازي ان النص على العله يكفي في التعبد بالقياس عليها وان لم يرد التعبد بالقياس جمله ولا
تفصيلا اذ النص عليها كالنص على فروعها **قلت** ومن منع من التكليف بالقياس كالنظام والحسن
والقاساني لا يجعل ذلك من باب القياس بل يجعله من باب النصوص على الاحكام فلا يقول بالقياس
هذه الحكايه تدافع حكاية منعهم من القياس في المسله السابقه القول الثالث قول ابي عبد الله البصري
ان النص على العله يكفي في التعبد بالقياس عليها ولو ورد التعبد بالقياس جمله بل لا بد من ورود
بالقياس عليها تفصيلا قال واما في النهي فيكفي النص عليها بمعنى ان علة التحريم اذا نص عليها
الشارع فهو نص على تحريم الفعل عليها نحو ان يقول لا تشربوا الخمر لاسكارها فذلك كاف في تحريم المسكر
كلا فيما لو قال تصدق على فلان لفقره فانه لا يقتضي وجوب التصدق على كل فقير والحجه لنا على
ما اخترناه ان مجرد النص عليها لا يكفي في التعبد بها اذ العله الشرعيه انما هي داعيه الى الحكم ولا يلزم
فيما دعي الى امر ان يدعو الى امثاله فلا يلزم من قوله حرمت السكر لكونه حلوا تحريم كل حلو لجواز
ان تختص الحلاوه في غيره ما يبطل به وجه تحريم الحلاوه وللقطع بان قول من قال اعتق غانما لحسن
خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق فاما بعد ورود التعبد بالقياس جمله كما قدمنا
تصويره فيلزم لاجله التعبد بها ووجوب القياس عليها والا لم يكن للنص على التعبد بالقياس فايده

ولا وجه للفرق بين الامر والنهي اذ الترك الفعل في التعبد احتج الذين قالوا يكفي النص عليها في
التعبد بها مطلقا بوجوه منها قالوا لا فرق بين ان يقول حرمت الخمر لاسكارها وبين قوله كل مسكر حرام
قلنا لا نسلم وانما كان قوله اعتقت غانما لسواده بمنزلة اعتقت كل اسود والاتفاق هنا على الفرق وكذلك
هنا لا يقال انا لم يعتق كل اسود هنا لانه غير صريح والحق لا ادمي لانا نقول هب انه كنايه مع التعليل
فيلزم انه لو نوى بهذا اللفظ عتق كل اسود من عبيده ان يعتقوا والمعلوم خلافه فان قالوا انه ليس بصريح
فيه ولا كنايه **قلنا** فقد حصل مقصودنا وهو ان قوله حرمت الخمر لاسكارها ليس بصريح في تحريم كل
مسكر ولا كنايه فلا يجري مجراه في الحكم قالوا لو قال الاب لا تاكل هذا لانه مسموم لم نفهم المنع من كل مسموم
قلنا القرينه شفقة الاب بخلاف الاحكام فانها قد تختص لمصلحه خفيه قالوا محال ان يكون مصلحه ولا يكون مثله
في ذلك الوقت مصلحه قلنا بل قد يصح كالظهر تفعلها في وقتها مصلحه فيه قالوا انه هذا بنبه التعليل
قلنا بل فايدته بيان الوجه الذي لاجله حرم ويكون تعريفنا بذلك مصلحة لنا قالوا لو قال الاسكار علة التحريم
نعم لذلك اذا قال حرمته لاسكاره **قلنا** ولا سوا فان لفظ الاسكار بمنزلة قوله كل اسكار فهو موجب
التحريم فيعم بخلاف حرمته لاسكاره قالوا فيلزمكم مثل ذلك لو نص على التعبد بالقياس جمله وقولكم يودي
الى ابطال فايدة التعبد بالقياس يوجب عليكم ان تقيسوا على كل ما ورد معللا وقد وجدنا ما ورد معللا
ولم يجب القياس عليه كقوله صلى الله عليه واله وسلم في نبيذ التمر تمرة طيبة وما طهور ولم يصح القياس على
ذلك وقوله صلى الله عليه واله فيمن اكل ناسيا ان الله اطعمه وسقاه فعلل عدم انتقاضه بكونه لم يتعمد ولم
يقس عليه من وطي ناسيا ونحوه وعلل تحريم الخمر بايقاع العداوه والبغضا ولم يقس كلما ادى الى العداوه
عليها في التحريم فالنص على العله لم يوجب القياس عليها ولو قد تقدم التعبد به على سبيل الجمله فما اجبتم
به اجبنا بمثله **قلنا** انا لم نقل ان النص على العله كاف في التكليف بها حتى تقدم التعبد بالقياس جمله الا
حيث دليل يمنع القياس عليها واما اذا منع دليل فلا يجب اتباعه وهذه الصور التي ذكرتم منع من
القياس عليها مانع وقد بين ابو عبد الله المانع بان قال اما في قوله تمرة طيبة وما طهور فمنع القياس عليها
لتعذر وجودها في غيره فان الخل لم يوجد فيه تلك العله فلم يجز التوضي به قال واما ذكر العداوه
والبغضا في تحريم الخمر فلم يكن على وجه التعليل فيوجب القياس قال واما من اكل ناسيا فلم يقصد ذلك
تعليلا لكونه لم يفطر بل السقوط الاثم والاثم يسقط عن كل ناس احتج الشيخ ابو عبد الله بان
من ترك اكل شي لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق على فقير **قلنا** ان سلم فلقرينه
الاذى بخلاف الاحكام **تنبيه اعلم** ان بعض اصحابنا حكى عن ابي عبد الله البصري انه يقول
ان النص على علة التحريم يكفي في وجوب القياس عليها سوا كان قد ورد التعبد بالقياس جمله او لم يرد واما
الوجوب والندب فلا يكفي النص عليها في معرفة وجوب القياس عليها ولو كان قد ورد التعبد بالقياس
جمله بل لا بد مع النص على العله من ان يرد الامر بالقياس عليها منفصلا والا لم يصح ان يقاس عليها وظاهر
هذه الحكايه فيه اشكال لانه يستلزم كون ابي عبد الله ينفي العمل بالقياس في الايجاب والندب ولا يصححه
اصلا وانما يثبته في التحريم فقط بيان ذلك انه اذا قال لا يكفي في جواز العمل بالقياس وجوبه وورود

الامريه على العموم لم يكن لنا ان نقيس مسئله على اخرى في الوجوب والندب الا بعد ان يقول الشارع قد اوجبت
عليكم ان تقيسوا كذا على كذا وهذا منه نص عام على ان ما كان مشابها لذلك الاصل فحكمه كحكمه
فيكون حينئذ حكم الفرع ثابتا بالنص لا بالقياس والمعلوم انه لم يرد الشرع بايجاب قياس مفصلا في علة معينه
فحينئذ لا قياس يعلل به في ايجاب ولا ندب عند ابي عبد الله راسا وفي هذا بعد لوجهين احدهما انه يكون
من نفاة القياس فيهما حينئذ الثاني انه لم يروا احد من العلما عن احد من الناس انه ينفي القياس والعلة في
الايجاب والندب دون التحريم فينظر في تصحيح هذه الحكايه عن ابي عبد الله **نعم** والذي
حكاه الحاكم عنه في شرح العيون وابن الحاجب في المنتهى انه يقول ان النص على علة التحريم كان
في التعبد بها او العمل بالقياس فيها بخلاف علة الايجاب والندب فلا بد من ورود التعبد بالقياس والا
لم نتعبد ولم يذكرا وروده جمله او تفصيلا ومثله حكى ابو الحسين عنه وحكى ابو الحسين عن قوم
لم يعينهم انه لا يجوز القياس على اصل حتى يرد نص بانا مامورون بالقياس عليه بعينه ولم يحكه
عن ابي عبد الله وحكى عن بشر المريسي انه لا يجوز القياس على اصل حتى يقع اجماع على تعليله والاقرب
ان الذي حكى عن ابي عبد الله هو مقاله بشر المريسي **مسئله قال الاكثر من الاصوليين**
ولا يشترط في الاصل المقيس عليه ان يتفق عليه الخصمان اي على حكمه وقال بشر المريسي بل يشترط
نحو ان نقول الوضو عباده فتجب فيه النيه كالصلوه فالخصمان متفقان على ان الصلوه عباده فلو لم يكن
المنازع في وجوب النيه في الوضو موافقا في ان الصلوه عباده وانما تجب فيها النيه لكونها عباده لم يصح القياس
عنده قلنا في الرد عليه انه لم يفرق دليل وجوب القياس بين كون الاصل متفقا عليه او متنازعا فيه
اذ قد قامت الدلاله على صحته ولا عبره الا بالدلاله لا بموافقة الخصم احتج بشر بان الاصل اذا لم
يكن مجمعا على تعليله ولا ورد النص بتعليله لم يامن القايس الخطا فيه اذ لا يعلم صحة ما علل به قال ولانه لا
يصح القياس على الصلوات الخمس في ايجاب صلوه سادسه ولا على شهر رمضان في ايجاب صوم شهر
اخر ولا وجه لمنع القياس الا كونه لم يرد نص بتعليله ولا اجمعوا عليه قلنا اذا قامت الدلاله
على انا متعبدون بالقياس المثمر للظن صار ذلك المظنون كالمعلوم ولانا نعلم يقينا انه قد اراد الله سبحانه
منا حينئذ نفيا من الخطا بعد حصول الظن وان لم يحصل نص ولا اجماع كما يحصل في المعلوم واما
الصلوات الخمس ورمضان فانما لم يصح القياس عليهما في ايجاب غيرهما لفقد الطريق الى حصول علة وجوبها
في غيرها وهي كونها لطفا لنا ولا سبيل للعقل الى معرفة الالطاف وانما يعرف بالشرع فلو قام دليل على
ان اللطفيه تحصل في غيرها كما حصلت فيها لحكمنا بوجوب ذلك الغير كما حكمنا بوجوبها **قلت**
وانا اظن بشرا انما قوله في هذه المسئله على اصله في كون الصلوات لم تجب لكونها الطافا بل لاجل الامر
لانه شيخ النجاريه من المجبره وكذا يلزم من قال في الالطاف انه يحصل الفاعل واختيار الفاعل من اصحاب
اللطف كان في تحقيقه **مسئله قال الاكثر من الاصوليين** واطراد العله ليس
بطريق الى صحتها وقال بعض بل هو طريق الى ذلك **قلت** ومعنى اطرادها ثبوت الحكم
بثبوتها حيث ما توجد الا ويثبت حكمها معها فذلك ليس بطريق الى صحتها وانما هو شرط في صحتها

عند من منع من تخصيصها ومن ثم قلنا في الاحتجاج على من جعله طريقا المعلومات الطرد تعليق الحكم
بها في الفروع وذلك فرع على صحتها في الاصل فيلزم الدور **قلت** وتحقيق هذا الدليل ان
نقول المماثله ملازمها للحكم التي جعلتها طريقا الى الصحة التعليل بها اما ان تعلم قبل ان يعلل بها
الحكم او بعد ان تعلل بها ان علم قبل التعليل بها فليس بطريق الى انها العله لانا نرى كثيرا ما هو ملازم
للحكم وليس بعله فيه وذلك كرايحة المسكر فانها ملازمه لتحريمه وليست علة التحريم فلانا نعلم ان
ملازمتها للحكم من هذا القبيل فلا يكون طريقا بمجرده الى كونها العله بل لا بد من ضميمه من طريقه
شبه او كون الاصل عدم غيرها ونحو ذلك وان قلت لم نعلم ملازمتها للحكم الا بعد العلم بعليتها
فلا طريق الى وجوب ملازمتها الا كونها عله حينئذ فاذا كانت العلية لا تثبت الا بالملازمه جا
الدور قطعا فبطل ما زعمه احتج بان العله العقليه متى لم يمنعها دافع وجب الحكم
بكونها عله فكذا الشرعيه قلنا اذا لم يمنع العقليه دافع بعد ثبوت كونها عله بطريق
لزم عليتها واما اذا لم يكن قد ثبت عليتها بوجه اخر لم يجب الحكم بعليتها لمجرد الاطراد وكذا نقول
في الشرعيه قالوا اذا كان نقضها دليل فسادها كان تعديها دليل صحتها قلنا وليس النقض
دليل الفساد سلمنا فلا يلزم ان يكون انتفاؤه دليل الصحه لان الشي اذا دل على حكم لا يلزم
ان يدل نقيضه على نقيض ذلك الحكم الا ترى ان الفعل المحكم يدل على العالميه ونقيضه لا يدل
على الجاهليه قالوا لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل قلنا ولو كانت صحيحة لكان
على صحتها دليل **مسئله واختلف العلما في صحة العله القاصره**
فقال القاضي والشافعيه ولا يشترط في صحة العله التعدي بل تصح العله القاصره وهي التي
لا تتعدى حكمها الى غير محلها نحو ان يعلل كون النقدين ربويين في البيع بكونهما نقدين فان كونهما نقدين
لا يوجد في غيرهما فكانت عله قاصره وهي صحيحه عندنا وقال ابو حنيفه وابو الحسن الكرخي بل يشترط التعدي
في صحتها فان لم تتعد لم يصح جعلها علة الحكم وقال ابو طالب وابو عبد الله البصري بل في العلة
المستنبطه وهي التي طريقها المناسبه او الشبه لا في المنصوصه والمجمع عليها والحجه لنا على صحتها ان
العله الشرعيه هي اما اماره داله على الحكم كما نقول ان علة تحريم التفاضل في المبيعين اتفاقهما في الجنس
والتقدير فان هذه العله اماره لهذا الحكم متى عرفنا حصولها علمنا الحكم او باعثه الى الحكم كالسكر
فانه داع الى تحريم الخمر وكل واحدة منهما تصح اي تثبت اماره او داعيه وان لم تتعد ولصحة ذلك في
المنصوصه نحو قوله ان الصلوه تنهى عن الفحشا والمنكر وهذه العله لا تتعدى الصلوه واذا
ثبت في المنصوصه فلا مانع منه في المستنبطه ولانه صلى الله عليه واله وسلم لو علل بعله ولم يتعبدنا
بالقياس لعلمناها علة وان لم تتعد احتج ابو حنيفه والكرخي بان التعليل بالقاصره لا يفيد اكثر
مما افاده النص فيكون لغوا ولان الغرض بالتعليل رد الفرع اليه فان لم يحصل فلا وجه للتعليل
واحتج السيد ابو طالب والشيخ ابو عبد الله بانه لا داعي الى استنباط العله ولا ثمرة له الا
ليلحق بها فروعها فاذا لم يكن ثم الحاق فالاستنباط عبث بخلاف المنصوصه فالشارع حكيم لا ينص

عليها الا لكون تبيين المصلحة مصلحة قلنا اذا ورد التعبد بالقياس دعانا ذلك الى النظر في علة كل
حكم لنعلم هل يصح القياس عليه ام لا فاذا ادانا النظر وطريقة السبر الى انه لا علة لذلك الحكم الا
الوصف الذي لم يتعد عن محله حصل باستنباط مصلحة وهي معرفة كونه لا يقاس عليه فلا يكون
استنباطها عبثا وهذا كاف في صحتها وقد يحتج لصحتها بانها لو توقفت على تعديها لزم الدور فلا نعلم صحتها حتى
نتعدى ولا نتعدى حتى نعلم صحتها فيلزم الدور **قلت** وهو حسن الا ان للخصم ان يدعي انه دور معية
فلا يضر قال ابن الحاجب ولان القاصرة ايضا معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول قال واذا قدر وصف
اخر متعد لم يتعد الا بدليل على استقلاله قلت وهو قريب **مسئلة قال ابو عبد الله**
البصري وابو الحسن الكرخي ولا يصح تعليل الاصل المقيس عليه بجميع اوصافه لنا دينه القاصرة يعني اذا
عللت بجميع الاوصاف من جملتها كون المعلل هو المشار اليه بعينه وهذا الوصف لا يصح وجوده في
غيره اذ بعينه لا يكون تعيينا لغيره وهذا بناء منهما على منع التعليل بالقاصرة وقال القاضي بل ذلك
يمنع عقلا فيما ذكرا نفعه لكون في اوصافه ما لا تعلق له بالحكم فان كون المعلل هذا الشيء مثلا لا تاثير له
في حكم شرعي فانا لو عللنا تحريم الميتة لكونها ميتة وكونها هذه المعينة فكونها هذه لا يؤثر في التحريم فقد
دخل في الوصف ما لا تاثير له وذلك يفسد العلة كما سياتي **قلت** وقول القاضي هو الاصح
لان القاصرة يصح التعليل بها **مسئلة واعلم انه لا خلاف بين من يقول بالقياس**
في انه لا يصح قياس شيء على شيء الا مع حصول شبه بين الفرع والاصل اتفقوا على ذلك اتفاقا ثم اختلفوا
في الشبه الذي لاجله يصح القياس فقال الفقيه اسمعيل بن علية يعتبر الشبه في الصورة فقط كقياس
القعدة الاخيرة في الصلوة على القعدة الاولى في عدم الوجوب لاشتباه صورتهما وكيفية تركيب
القياس في ذلك ان تقول قعود على صورة مخصوصة تؤدى فيه الشهادتان فلا يجب كالقعود الاوسط
في الرباعية **قلت** وهذا قياس صحيح اذا علمنا ان الاوسط انما لم يجب لاجل كونه قعودا تؤدى فيه
الشهادتان ولا طريق الى ان ذلك هو العلة من نص ولا اجماع او نحوهما فلا يصح القياس لمجرد اشتباه الصورتين
وقال الشافعي بل المعتبر الشبه في الاحكام فما تساوت احكامه او تقاربت قيس بعضه على بعض
ورد العبد الى المال في الدية لغلبة شبهه في اكثر احكامه بيان ذلك انه اشبهه في كونه يباع ويوهب
ويوقف ويوجر ويعار ويوصى به ويرهن ويودع ويضمن بالتلف لم يشبه الحر الا في كونه مكلفا حاملا
للامانة مامورا منهيا فجعلت قيمته مضمونة بالغة ما بلغت ردا الى القيميات اذ اشبهها في احكام
كثيرة لكونه مملوكا فرده الى ما هو اشبه به في الاحكام اولى وقال السيد ابو طالب والقاضي عبد الجبار
بل العبرة بما اقتضى الدليل تعليق الحكم به من صورة كما قال ابن علية او حكم كما قال الشافعي وغيرهما
كما تقول ان العلة في تحريم الخمر كونه مسكرا وفي تحريم التفاضل اتفاق الجنس والتقدير **قلت** وهذا القول
هو الاصح لا خلاف في وجوه المصلحة في الاحكام الشرعية فاعتبر الدليل المرشد الى ان الوصف
هو وجه المصلحة او امارتها وهي تعرف باحد طرق العلة وسياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى

تنبيه اعلم ان مشايخنا حكوا عن ابن علية والشافعي ما ذكرناه

وعندي ان في حكايتهم ايهاما فان ابن علية اعتبر الصورة فيما ذكر وظاهر كلام اصحابنا انه لا يعتبر
الشبه الا في الصورة ولا يعتبر بغيرها وكذلك ظاهر حكايتهم عن الشافعي انه انما يعتبر الشبه في الاحكام
دون غيرها ولا قربنا لا يبعد عيان ذلك فيه ابطال القياس بالمرة عندهما فان اكثر الاحكام لا يشتبها
فيه ذلك الا ترى ان الشافعي جعل الشبه في الربويات الطعم والطعم ليس بحكم وكذلك ابن علية لا يشتبها
له ذلك في الربويات وغيرها فالاقرب انهما جعلا الشبه في الصورة والاحكام مما يصح ان يكون علة جامعة
بين اصل وفرع لانه لا شبه الا بهما فهو باطل واذا كان ذلك مقصدهما فلا خلاف بيننا وبينهما في الجملة وانما الخلاف
بيننا وبينهما في صحة التعليل بذلك في هاتين المسئلتين فقط فنحن لا نعتبرها فيهما اذ لم تثبت عليتهما باحد
طرق التعليل وهما جعلا احد طرق التعليل الشبه في الصورة او في الحكم ولا يحتاجان الى امارة على
العلية غير ذلك وهذا تحقيق الخلاف بيننا وبينهما فافهم هذه النكتة **مسئلة واختلف**
الناس في جواز تخصيص العلة على خمسة اقوال **الاول** قول القاضي وابن الخطيب وبعض اصحاب
الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة وابي رشيد وهو انه لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف حكمها عنها في بعض
الفروع قالوا وسواء في ذلك المنصوصة والمستنبطة ولما منعوا من تخصيصها على الاطلاق تاولوا مسائل
الاستحسان وهي مسائل تحصلت فيها علل احكامها ولم تثبت تلك الاحكام فيها منها مسئلة المصراة
فان الرسول صلى الله عليه واله وسلم قضى فيها بان ترد ويرد معها صاع من تمر عوضا عن اللبن واللبن من
المثليات والمثلي مضمون بمثله فحصلت العلة وهي كونه مثليا وتخلف الحكم ومنها مسئلة نبيذ
التمر والقهقهة فان تغير الماء بطاهر غير مطهر يبطل قراءة في الوضوء وقد حصل في نبيذ التمر وتخلف
الحكم وهو بطلان الوضوء وكذلك القهقهة في الصلوة يبطل بها الوضوء ولم يبطل بها حيث كانت
غالبه تخلف حكمها فلما تخلفت الاحكام عن هذه العلل وقد قطعوا بان العلة الصحيحة لا يتخلف
عنها حكمها وان تخلفه يقضي بطلانها وقد قالوا بتلك مسائل الاستحسان احتاجوا الى تاويلها فتاولوها باحد
تاويلين احدهما انا ونلهم لها بانها خرجت من عموم اللفظي لا من القياس وتحقيق ذلك ان دليل ضمان
المثلي بمثله قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونحو ذلك
وهذا لفظ عام تحكمه صلى الله عليه واله وسلم في المصراة مخصص لهذا اللفظ لا للقياس فالعلة حينئذ
ليست المثلية على الاطلاق بل مثلية مخصوصة فلم تخصص حينئذ او نقول انها لم تخرج من عموم
اللفظ بل خرجت منه اي من القياس لكن ما خصصها ان كان جعل قيدا في العلة لتكون مطردة لا
يتخلف عنها الحكم في حال مثاله ان يقول القايس في التالف المثلي مثلي قبض في غير المصراة بمثله ونحو
ذلك فصارت العلة مقيدة فلم تنتقض لانه لم يعلل بالمثلية على الاطلاق بل المثلية المخصوصة فلم يتخلف
عن المقيدة حكمها فاطردوا بها اصلهم في منع تخصيص العلة القول الثاني للسيد ابي طالب وابي عبد الله و...
وذكره الحنفية بل يجوز تخصيصها اذ هي امارة للحكم فجاز اقتضاؤها الحكم في موضع دون اخر
في ذلك المنصوصة والمستنبطة القول الثالث ذكره الشيخ الحسن اصحاب الشافعي انه يجوز في المنصوصة
التخصيص اذ هي كالعموم اي اذا نص عليها الشارع فكانه اتى بلفظ عام الا ترى انه اذا قال

الحرمات كارة كان بمنزلة قوله كل مسكر حرام والعموم يجوز تخصيصه فكذلك ما كان في معناه قالوا ولا يجوز في
المستنبطة لما تقدم من ان ذلك يقتضي نقضها والنقض مفسد للعلل ثم قال القول الرابع عكس هذا القول وهو
ان التخصيص يجوز في المستنبطة ولا يجوز في المنصوصة حكاه ابن الحاجب القول الخامس انه يجوز في المستنبطة حيث
كان التخصيص لانتفاء شرط او حصول مانع ولا يجوز لغير ذلك وان كانت منصوصة فبظاهر عام جاز تخصيصها
كعام وخاص ووجب تقدير المانع والا فلا اذ المستنبطة لا يثبت عليتها مع تخلف حكمها الا اذا تبين مانع او انتفاء
شرط لانه اذا لم يتبين ذلك لم يكن انتفاؤه الا لعدم مقتضيه وهو العلة احتج المجوزون على الاطلاق بما
قدمنا من انها امارة بانها لو بطلت بذلك لبطل المخصص وايضا في تخصيصها جمع بين الدليلين ولو بطلت على كل
حال لبطلت العلة القاطعة كتعليل القصاص فان علته كونه قتل عمد عدوان والمعلوم انه لا قصاص
لفرع على اصله ولا لعبد على سيده ونظائر ذلك كثيرة احتج المانعون من التخصيص بما قدمنا من ان
طريق عليتها اقتضاؤها الحكم فاذا تخلف عنها فلا علية لها اذ لا طريق قالوا ولو صحت للزم حكمها لان
صحتها تقتضيه واجيب بان طريق صحتها كونها باعثة على الحكم لا لزومه لانه مشروط بان لا يحصل
مانع قالوا اذا خصصت تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار فيكون ترجيح الاهدار اولى لانه الاصل
واجيب بان انتفاء الحكم لاجل المعارض لا ينافي صحتها كما في الشهادة اي اذا تعارض البينتان لم
يكن ترك الحكم بهما لاجل بطلانهما فانهما لم يبطلا لفساد فيهما بل لالتباس الصادق بالكاذب فلم يستلزم
التعارض فسادها كذلك المعارضة للعلة لا توجب فسادها قالوا تخصيص العقلية ممتنع فكذلك الشرعية
واجيب بان ايجاب العقلية لمعلولها لا يرجع الى ذاتها مع تخلف حكمها انقلاب الذات والشرعية
توجبه بالوضع وتغير الوضع جائز احتج المجوزون في المنصوصة بانها لو صحت المستنبطة مع النقض
لكان تحقق المانع ولا يتحقق الا بعد صحتها فيكون دورا اذ لا تعلم صحتها الا اذا علم ان تخلفها انما تخلف
لمانع لا لفساد فيها ولا يعلم انه انما تخلف لمانع لا لفساد الا بعد معرفة صحتها وهذا دور **واجيب**
بانه دور معية فيصح قال ابن الحاجب والصحيح في الجواب ان يقال ان اشترط الظن بصحتها عند تخلف
حكمها يتوقف على تحقيق المانع وتحقيق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كاعطاء الفقير يظن منه انه
لفقره فان لم يعط فقيرا اخر توقف الظن انه لفقره فان تبين مانع من اعطاء الفقير الاخر والا زال الظن ان
العطا لاجل الفقر **احتج** المجوزون لتخصيص المستنبطة دون المنصوصة بان المنصوصة دليلها
دليلها نص عام لجميع مواقعها فتخصيصها مناقضة فلا يجوز بخلاف المستنبطة فلا مانع من تخصيصها اذ
هي امارة **واجيب** بانه اذا كان قطعيا اي نصا صريحا في كلها فمسلم وان كان ظاهرا عموما لا تفصيلا
وجب قبوله التخصيص فيستويان **واحتج** المجوز في المستنبطة حيث كان المخصص لها انتفاء شرط
او حصول مانع بما تقدم وبانها ثبت عليتها بدليل ظاهر وتخلف الحكم عنها مشكك فلا تعارض
ما هو ظاهر **واجيب** بان الظاهر مع تخلف حكمها انها غير علة فتعارض الظاهران والتحقيق
ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر يعني المتقابلين النفي والاثبات فاذا شككت
في اثبات العلة فقد شككت في نفيها وكذلك العكس قالوا لو توقف كونها امارة على ثبوت الحكم في محل الخ

لتوقف ثبوت الحكم عنها في ذلك المحل على ثبوت كونها امارة فيكون دورا **واجيب** بانه دور
معية فلا دور قال ابن الحاجب والجواب ان الظن بكونها امارة يتوقف على حصول المانع او ثبوت الحكم
لاجلها وعدم المانع على ظهور كونها امارة فلا دور **نعم** والمختار عندنا هو المنع من التخصيص مطلقا
والحجة لنا على ذلك ان تخصيصها يمنع اطرادها فيعود امتناع اطرادها على كونها علة بالنقض لان اطرادها
شرط في صحتها بالاخلاف وانما الخلاف في الانعكاس هل يشترط ام لا وسيأتي والوجه الثاني انه لو صح تخصيصها
اذا لم يكن النقض للعلة وهو وجودها في محل غير مقتضية لذلك الحكم قدحا فيها والنقض هو قدح في
العلة اجماعا اي لا مخالف فيه **فان قلت** كيف يصح دعوى الاجماع والخلاف في صحة تخصيصها يستلزم
الخلاف في صحة نقضها **قلت** لا يستلزم ذلك لان الخلاف انما هو في عروض مانع من ثبوت حكمها هل يعتد
ويبطل عليتها من الاصل ام لا لا في كون النقض قادحا في العلة فلا خلاف في كونه يقتضي فسادها قال
الحاكم لانه قد تقرر في العقول ان وجود العلة مع ارتفاع الحكم يوجب فسادها وذلك لا يمكن دفعه ولا يخفى
على ذي لب ان العوام تستعمله في كلامهم فضلا عن العلماء قال لانه لو قيل لتاجر الثوب تتاجر فيه
فقال لا اتاجر لانه يصرفني عن تجارة غيره عددنا ناقضا **قلت** وللخصم ان يقول ان الحكيم لو قال حرمت هذه
لاجل الحلاوة وابحت السكر من الحلوى لم يعد مناقضا فكذلك تخصيص العلة ويمكن الجواب بان يقال
ان قوله وابحت السكر ينقض كون علة التحريم مجرد الحلاوة ويكشف عن كون العلة التي ذكرها
غير تامة وكان تمامها ان يقول حرمت هذه لاجل الحلاوة التي ليست في سكر فهذا التخصيص كشف العلة
حذفه ولا اشكال ان العلة التي قد زيدت غير تامة فان في تخصيصها كشف عن عدم تمامها في الاصل
فكان معتلا لكونها علة وهو المطلوب فهذا الكلام اقوى ما يقرر به كون تخصيص العلة مفسدا لعليتها لانه
يكشف عن كونها غير تامة ومن ثم وجب عند المانع من تخصيصها تأويل ما يلزم منه الاستحسان بما قدمنا وهذا
واضح كما ترى فاما ما احتج به المجوزون من كونها امارة يجوز ان يتخلف حكمها كما قدمنا فلا يستلزم الامارة مدلولها
فجوابنا انها لم تكن امارة لما لكنها غير كونها الغرض الذي لاجله شرع فاذا خصصت كشف التخصيص عن كون
المذكور فيها ليس الغرض وحده بل هو خروج ما اخرجه المخصص فخروجه من تمام الغرض يكشف عن كونها
ليست الغرض بكماله بل بعضه فهذا هو الفارق بين الامارة التي هي العلة وبين الامارة التي هي العلة
وبين سائر الامارات التي ليست بعلة واما قولهم في تخصيصها جمع بين الدليلين فنقول لو اجيب
الجمع حيث امكن وهذا لم يمكن في تخصيصها الكشف نقضها في الاصل لما ذكرناه واما قولهم ان ابطالها
يؤدي الى ابطال العلل القاطعة كعلة القصاص فنقول فيها كما قلنا في مسائل الاستحسان وهو
انها خرجت من عمومها للفظ او من العلة نحو ان يقول القايس قتل عمد عدوان محض لم يسقطه
العود ونحو ذلك **تنبيه اعلم** ان لهذه المسئلة فروعا وثمرة بين المختلفين فيها منها مسائل
الاستحسان ومن جملتها قول اصحابنا العلة في تحريم النسا اتفاق الجنس والتقدير وقالوا يجوز سلم
الدراهم في الزعفران مع اتفاقهما في الوزن فيجي ذلك تخصيص العلة فاما نحن فنقول في هذه
الصورة ونحوها ما قالوا في مسائل الاستحسان واما المجوزون فلا اشكال عليهم فيها قال الشيخ

بو الحسن الكرخي قول مشايخنا يعني الحنفيه تركنا القياس في هذه الصوره ونحوها تصريح منهم بتخصيص العله
واما من منع من تخصيصها فيقول في هذه الصوره لا اسلم ان العله في تحريم النسا مجرد انفاقهما في الوزن
بل العله الوزن فيما يتعين بالتعيين واذ ذلك عن تخصيصها ومعنى قولهم تركنا القياس انه لولا الدليل الموجب
لضم هذا الشرط الى العله كان القياس التعليل بالوزن مطلقا فعلى هذا القياس يقال في المسايل التي توهم
تخصيص العله قال الشيخ ابو عبد الله اذا دل على العله ودل على موضع التخصيص لم تفسد العله
فان دل على احدهما فقط فسدت قال القاضي وهذا بوجايه اذا نوقض لزمه ان يدل على موضع النقض
فيصير كلاما في مسله اخرى وهذا فاسد **مسله واختلف الناس هل تثبت اللغه**
بالقياس والترجيح فقال السيد ابو طالب والقاضي عبد الجبار والغزالي والباقلاني والامدي
والجويني انه لا يجوز اثبات الاسما بالقياس العقلي ولا اللغوي ولا الشرعي لكن اذا علم ضروره او بنقل ايمة اللغه
عن العرب وضع اسم بازا معنى جاز اجراوه على ما وجد فيه ذلك المعنى وحكمنا بانه اسم له بالوضع الا انه
لا بالقياس وقال ابو العباس بن سريج وابن ابي هريره وابن الخطيب والشيرازي بل يجوز اثبات الاسما
بالقياس اللغوي وحكاه ابن الحاجب عن الباقلاني فقال ابن سريج اثبت الشفعه للشريك ثم جعلها موروثه
بظاهر قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم **قلت** ومعنى قولنا لا تثبت الاسما بالقياس انه
لا يصح ان تسمى عين باسم وضع لغيرها لمشاركتها تلك العين التي لها ذلك الغير الذي يسمى بذلك الاسم
في معنى يستلزمه وجودا وعدما كتسميه النبيذ باسم الخمر لمشاركته اياها بالتخمير والنباش باسم السارق
لاشتراكهما في الاخذ بخفيه واللايط باسم الزاني لاشتراكهما في وطي فرج محرم فهذه ونحوها محل الخلاف
فالجمهور لا يصحح نحو ذلك بل يقولون انما يصح اجرا الاسما على المسميات بنقل كرجل وفرس فانه نقل
ان هذا اللفظ وضعته العرب لهذا الشكل المخصوص حيث وجد واستقرا وهو التتبع لكلامهم حيث
لم يصح نقل كاستقرانا تسميتهم الشفق للحمره الموجوده في جهه مخصوصه لا في كل جهه قال ابن الحاجب
وليس الخلاف في نحو رجل يعني من اسما الاجناس التي علم من الواضع انه وضعه لكل من اتصف بالهيئه
المخصوصه فان اطلاقه على كل رجل ليس بالقياس بل بالنص وكذلك ايضا رفع الفاعل ونصب المفعول انما علم
بالاستقرا وهو انا تتبعنا كلامهم فوجدناهم ما تكلموا بفاعل الا رفعوه ولا بمفعول الا نصبوه فصار
ذلك كالنص العام فلم يكن رفعنا لكل فاعل بالقياس بل هو جار مجرى النص وهو الاستقرا لكلامهم
فوجدناه كما ذكرنا فهذه ليست محل الخلاف بل يتفقون ان اطلاقها بالنص لا بالقياس ونبه حنا بذلك
حيث قلنا لكن اذا علم وضع اسم بازا معنى جاز اجراوه على ما وجد فيه ذلك المعنى فاذا عرفت
ذلك فالحجه لنا على انه لا يصح اثبات الاسما بالقياس ان المعلوم من العرب ان تخصيصهم لجنس باسم ليس لاجل
معنى فيه على الاطراد بل قد يكون كذلك كرجل وفرس ونحوهما اطلاقا وما كان كذلك على ما حصل
فيه ذلك المعنى ليس بالقياس بل بالنص وقد يكون لا على الاطراد بدليل تسميتهم خموضه الغضير
خلا الا كل حامض وكذلك الابلق للسواد والبياض في الخيل فقط ونحوه كثير كتسميتهم الحمره شفقا
اذا كانت سماويه مغربيه او مشرقيه فقط لا في غير ذلك واذا كان كذلك فالقياس اما ان نضع الاسم

على ما انه علم ان الواضع طرده فيه فذلك بالنص لا بالقياس وعلى ما لم يعلم فيه الاطراد لم نامن
وضعه على ما منعوا اطلاقه عليه فلا تجري عليه حكم تلك التسميه اذ هو تابع لصحتها فيبطل ما زعموا
احتج ابن سريج ومن تابعه بان اسم الخمر دار مع ما مر من الغفل وجودا وعدما والسرقه دارت
مع الاخذ خفيه والزنا مع الايلاج في فرج فعلمنا انه بازايه قلنا وكذلك دار كونه من العنب ومال
الحي ووطي الفبل فيتعارضان قالوا تساوت في الحكم وهو تابع للاسم قلنا بل تابع للعله لا للاسم
قالوا الما كان في صلوه الجنازه تحريم وتحليل بتسليم سميت صلوه شرعا بالقياس على الصلوات قلنا
قال ابن الحاجب للاجماع فقط لولاه لما ثبتت **قلت** ولو قيل ان الصلوه الشرعيه لما كانت على
هيه مخصوصه تحريمها التكبير وتحليلها التسليم كان اجود واعلم انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس
الشرعي اتفاقا اذ لا وجه يقتضيه وانما الخلاف في اللغوي كما حققناه في اول المسله **فان**
قلت كيف قلت لا يصح اثباتها وقد ذكر الحاكم وغيره ان تسميه صلوه الجنازه صلوه انما ثبت
بالقياس على سائر الصلوات وذلك شرعي لا لغوي وهذا خلاف ما ادعيتم فيه الاجماع قلت
تسميه صلوه الجنازه ليس لعله شرعيه بل لوضع شرعي كما حققناه وهو ان الصلوه وضعها
الشرع لاذكار على هيه مخصوصه تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فتناولها عموم الوضع او
مجازه لا القياس الحقيقي فلا يصح اثبات اسم به اتفاقا **مسله واختلف الاصوليون**
في ترجيح الاعم من علتين فقال القاضي والشافعي واذا تعارض علتان رجحت اعمهما مثال
ذلك تعليل الشافعي تحريم التفاضل في الربويات بالطعم وتعليلنا بالكيل فعلته اعم اذا
تناول الحبه والحبتين خلاف الكيل وقال السيد ابو طالب والشيخ ابو عبد الله وابو الحسن
الكرخي واصحاب ابي حنيفه لا ترجيح بذلك اذ عمومها فرع كونها عله فاذا كان عمومها وفرعها
لا يثبتان الا بعد ان تثبت عله فقد كملت من جهتها وصلحت لتعليق الحكم بها فلا وجه لترجيحها
بذلك بعد ان تثبت عله كامله وكما لا يترجح الخبر بعمومه على الاخص بعد ان كملت
شروط صحتهما كذلك العلتان بعد كمال شروطهما احتج الاولون بان فايدتها اكثر
فكان التعليل بها ارجح **قلنا** ان افادتها فرع على علتيها فمهما ثبتت عليتها فلا وجه
لالغايها وان **قلت** فايدتها قالوا عمومها كالتعدي ولا شك ان المتعديه اقوى
من القاصره فتكون العامه اقوى فتكون ارجح **قلنا** اما من صحح العله القاصره
فاذا ثبتت عليتها باحد الطرق فهي عنده في القوه كالمتعديه لان قوه العله انما تكون
بقوه دليل عليتها فقط **مسله** واذا ورد خبر بما هو مخالف للقياس كحديث اصحاب
صلى الله عليه واله وسلم الا بالنهره وما اشبهه فقد اختلف في صحه القياس عليه
فقال ابو هاشم والقاضي وبعض الحنفيه انه يجوز القياس على خبر ورد بخلاف
القياس وقال ابو عبد الله البصري والكرخي لا يجوز الا ان يرد معللا كخبر الهره
وهو قوله صلى الله عليه واله وسلم انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات

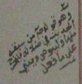
نعلل حكمه بان ريقها ليس بنجس لانها من الطوافين والطوافات اي مما يكثر تردده فيه ويتكرر
فتتعذر حفظ الانية عنه بخلاف غيرها انما ورد معللا فيما ان المراد بتعليله التكليف بالقياس
عليه فجاز قال ابو عبد الله او يجمع على تعليله فانه يقاس عليه وان كان مخالفا للقياس لاجماع
الامه على انه معلل لانه بالاجماع على وجوب تعليله يصير كالمعلل ولو اختلفوا في تعيين
علته ومثال خبر الربويات فانه مخالف للاصل وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا
وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونحو ذلك كثير قال او يوافق قياس بعض
الاصول فانه يصح القياس عليه وان خالف البعض الاخر ومثاله الخبر الوارد في المتبايعين
اذا اختلفا في الثمن وقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا اختلف البيعان والسلعة باقية فانهما
يتحالفان ويترادان المبيع فهذا وان خالف القياس من وجه وهو كون على المدعي البينة
وعلى المنكر اليمين فقد وافق قياسا اخر وهو ان القول قول المالك في الاصل فاذا لم يرد
على اي هذه الوجوه الثلثة لم يصح القياس عليه عندهما فلا يصح قياس على خبر نبيذ
التمر والقهقهة ومثلها خبر من افطر ناسيا وهو قوله فان الله اطعمه وسقاه فهذه
لم ترد معلله ولا نقل اجماع على تعليلها ولا وافق قياس بعض الاصول فلم يصح القياس
عليها عندهما والحجة لنا على جواز القياس عليه مطلقا انه لم يفصل دليل التعبد
بالقياس على النصوص بين النص الموافق للقياس وبين المخالف له لان الخبر اذا ورد بحكم
فقد ورد في احد الاصول واذا ثبت ذلك لم يصح ان يقال ان قياس الاصول يقتضي
ان الاكل يقتضي الفطر فاذا ورد الخبر بان الناسي لا يفطر صار هذا اصلا بنفسه فجاز القياس
عليه وبعد فاذا جاز قبول خبر الواحد فيما لو خلينا والاصول لحكمنا بخلافه فما المانع من
ان يقاس عليه فيخرج بالقياس عليه ما تناوله الاصول كما اخرج بنفس الخبر ما تناوله
الاصول ولولا صحة ذلك لما صح تخصيص العموم وبعد فاذا جاز في عموم قد تقرر ان يخصص
بالقياس وقد صار العموم لولا هذا القياس كان اصلا فما يمنع من مثله في مسئلتنا وبعد فاذا
جاز القياس عليه اذا ورد معللا فلا مانع منه حيث ورد غير معلل ولا نسلم قولكم انه
قياس خلاف قياس الاصول لان هذا الخبر اصل بنفسه يقتضي خلاف بعض قياس
الاصول وهذا لا يمنع صحة القياس عليه احتج المانعون من القياس عليه بوجوه
قالوا لو جاز القياس عليه مع مخالفته لقياس الاصول لجاز العمل به مع مخالفته
للنصوص نفسها قلنا لا نسلم مخالفته حينئذ للاصول اذ قد صار الخبر المخالف
لها اصلا مثلها فكما صح قبوله بنفسه صح القياس على مقتضاه كما صح القياس على
مقتضى الموافق للاصول قالوا لو ورد الخبر بحكم مخالف لمقتضى الاصول فربما اقتضاه
بنفسه لاجله ووجب الاقتصار على مقتضاه ويبقى ما عدا ما نص عليه على ما كان
عليه من موافقة قياس الاصول فلا يقاس على ما خالفها قلنا انما خالفها قد صار

اصلا مثلها فلا وجه لمنع القياس عليه ويجوز القياس عليها وهي مثلها **مسئله قال الاكثر** من الاصوليين
ويجوز اثبات وجوب صلوة الوتر بالقياس وقال ابو علي لا يجوز ذلك كما لا يجوز ان يثبت به وجوب صلوة سادسة
والصحيح الاول والحجة لنا ان الوتر ثابت اي مشروع وانما تعلق صفته هل الوجوب او الندب وما
زعمه من الصلاة **واعلم** انه لا خلاف بين العلماء ان اثبات اصول الشريعة بالقياس لا يصح وانما وقع
الخلاف فيما الحق بالاصول وليس منها وفيما اخرج منها وهو منها **قلت** والتحقيق انه لا يثبت بالقياس
الظني ثلثة امور اولها ما لو كان مشروعا لقضت العادة بتواتر نقله فان مثل ذلك لا يثبت بدليل ظني
بل بدليل قاطع وذلك كايجاب صلوة سادسة فلم تكن قد شرعت لا ندبا ولا وجوبا ولولا القياس او صوم شهر
اخر غير شهر رمضان او حج في غير يوم عرفة فان مثل ذلك لا يثبت بالقياس الشرعي بالاجماع الامر الثاني كلما
يتوقف العلم بالتعبد بالقياس على العلم به وذلك كالعلم بصحة نبوته عليه السلام ويكون اجماع الصحابة حجة ونحو ذلك
الامر الثالث كل موضع معقول به غير القياس كالدية على العاقلة والقسامة واختصاص الصلوات
باوقاتها المخصوصة واعدادها المخصوصة ونحو ذلك فهذه الامور مما لا خلاف في انه لا يصح اثباتها
بالقياس واختلفوا في امور هل تلحق بالاصول فلا تثبت بالقياس منها وجوب الوتر ومنها الكفارات والاسباب
والنصب والحدود كما سياتي ذكرها وجوب الوتر الحقه ابو علي بصلوة سادسة وقال لا يجوز اثباته بالقياس
والجمهور قالوا ليس من ذلك لانا قد علمنا انه مشروع فقد ثبت اصلا وانما اختلفنا في كيفية شرعه هل
كان على وجه الحتم لاجل التاكيد فيه ام على سبيل الندب المؤكد وهذه الكيفية ليست اصلا بعد ثبوت شرعه
بل فرعا على شرعه فجاز اثباتها بالقياس **قلت** ومن ذلك الخلاف في وجوب صلوة العيد وفي وجوب الاذان
والاقامة فاذا وافق ابو علي في صحة القياس في هذه لزمه في الوتر **قلت** وهل يجوز ان يثبت سنة
مؤكدة كتاكيد الرواتب بالقياس الظني في وقت لم يشرع فيه صلوة كالاوقات المكروهة وما اشبهها
الاقرب عندي ان ذلك يجري مجرى اثبات اصل من اصول الشريعة فلا يؤخذ فيه بالقياس وكذلك اثبات
سنة للظهر او الفجر مؤكدة على حد تاكيد سنتيهما لا يقبل في ذلك قياس ظني واما الخلاف في صلوة
الضحى وتاكيدها فهو كالخلاف في وجوب الوتر لانا لا نخالف في انها مندوب فيه في ذلك الوقت لكن هل
على وجه الخصوص ام على العموم فيما لم ينه عن الصلوة فيه فحكمها حكم الوتر فيجوز اثبات اختصاصها
وتاكيدها بالقياس والله اعلم **مسئله قال الجمهور** ويجوز اثبات الكفارة والحد بالقياس
وقال الشيخان ابو عبد الله وابو الحسن الكرخي ومحمد لا يصح لان ذلك من اصول الشريعة يجري مجرى فريضة مستقلة
فلا يثبت بالقياس **قلنا** والرد عليهما ليس شيء من ذلك باصل فجاز اثباته بالقياس كسائر الاحكام الفرعية
اما الكفارة فقد شرعت في احكام مخصوصة كاليمين والقتل والظهار والصيام بعضها واجب
وبعضها مندوب فاذا وجدت العلة التي في بعض المشروعات في المسكوت عنه لم يكن الحاقه به اثبات
اصل بل اثبات فرع على اصل مثاله اثبات كفارة لصلوة اليوم الحاقا بكفارة صيامه بعلة جامعة
وهي كونها عبادة فرضت يجمعها اليوم والليلة فاذا صحت العلة باحد الطرق التي سياتي ذكرها فهي الحاق
فرع باصل وليس باثبات اصل لان ذلك الاصل انما هو شرع الكفارة مطلقا فاذا ثبت انها مشروعة

على سبيل الجمله وعرفنا العله في بعض ما شرعت فيه كان الحاقنا لما شاركه في تلك العله مما لا يتناوله النص
الحاقا للفرع باصل لا اثبات اصل بظن وهذا واضح كما ترا وكذلك نقول في الحد فانه مشروع بالنص على سبيل
الجمله فاذا عرفنا العله في بعض المنصوص عليه كان الحاق ما شاركه فيها مما لم ينص عليه الحاقا للفرع باصل
كما فعلت الصحابه في حد الشارب فانهم بلغوه ثمانين ردا الى القاذف فبهذا يبطل قول ابي عبد الله وابي
الحسن وحجتهما ما قدمنا وهذا جوابها قالوا في الكفارات والحدود تقديرات لا يعقل علته كاعداد الركعات
قلنا اذا عقلت عله حد معتبر الحقنا به ما حصلت فيه تلك العله كما يجوز الاقتصاص بالمثقل
ممن قتل غيره لما اشتركا في العله وهي القتل العدوان وكما نقطع يد النباش كالسارق قالوا لا نعمل بها بالقياس
الظني لقوله صلى الله عليه واله وسلم ادروا الحدود بالشبهات قلنا ليس على اطلاقه والا لم نعمل فيها بخبر الواحد
ولا بالشهادة قال اصحابنا وكذا الاسبا والنصب يجوز اثباتها بالقياس عندنا لمثل ما مر في الكفارات والحدود وقال
ابو عبد الله وابو الحسن الكرخي وابن الخطيب لا يجوز ذلك فيهما ووافقهم ابن الحاجب هنا ووافقنا في الكفارات قلنا ليس
في ذلك اثبات اصل ولا فيه لم نعقل علته لما قدمنا في الكفارات والحدود ويوضحه ما قد ثبت من ان اللواط
مقيس على الزنا في الحد ونصاب الخضراوات مقيس في تقديره على نصاب المقتات لما شاركته في انها لا تكال ولا
توزن ولا وجه للمنع من اثبات تقديره بالقياس لما قد تكفي القياس ان يقال مال وجبت فيه الزكوه لعموم فيما
سقت السما العشر فيعتبر فيه النصاب كالحبوب ثم نقول ولا نصاب له في نفسه فوجب الرجوع الى قيمته كمال التجاره
قالوا حد اللايط ثابت بالعموم لا بالقياس اذ شرع لاجل وطي في فرج محرم وهو عام لهما قلنا بل ثبت في
القران الحد على الزانيه والزاني واللايط في لغه العرب لا يسمى زانيا لكن لما عقلنا العله في حد الزاني وهي
الوطي المحرم الحقنا به ما حصلت فيه بالقياس ولو كان كما زعموا لم تختلف الصحابه في حد اللايط كما لم تختلف
في حد الزاني تنبيه اختلفوا في ايجاب الصلوه بالايما بالحاجبين هل يصح اثباته بالقياس فقالت الحنفيه
لا يصح اثباتها بالقياس لان الصلوه بالايما بالحاجب صلوه مستقله لم يثبت مثلها في الشرع فلم يجز اثباتها بالقياس
وقال اصحاب الشافعي بل يصح لان تلك الصلوه المشروعه المتعلقه بتلك الاعضا فيما عجز عنه سقط وما قدر
عليه وجب قال القاضي عبد الجبار ان صح انها صلوه مبتداه فالقول قول الحنفيه وان ثبت انها التي كانت
واجبه فالقول قول الاخرين قلت ما ذكره اصحاب الشافعي من ان الصلوه المكتوبه وجبت بجميع الاعضا
غير مسلم فانه لم يجب بالحاجبين شي من اركانها بوجه من الوجوه فايجابها بهما صلوه مبتداه فلا يثبت بالقياس
مسئله قال الشيخ عبد الجبار وابو عبد الله والفقها جميعا ولا يشترط في الفرع ان يتضمنه نص
في الجمله ثم يحصل بالقياس التفصيل وقال ابو هاشم بل يشترط ذلك في صحه القياس مثاله الاخ مع
الجد لو لم يكن منصوصا عليه في الميراث لما صح اثبات القياس فيه مع الجد قلت والنص الجملي
قوله وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فدلت على انه يرث لكن لم يبين مع من هل مع الجد ام مع غيره
فاستعمل القياس في تعيين ما يستحقه مع الجد مثلا وكذلك قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك
الوالدان والاقربون فيدخل الاخ في الاقربين لولا دخوله في هذه الايه جمله لما صح القياس في
تفصيل نصيبه فعنده ان خط القياس انما هو تفصيل ما اجملته النصوص والصحيح ما عليه الجمهور

ومن ثم قلنا المعلوم انه لم يعتبر ذلك دليل التعبد بالقياس كحديث معاذ وغيره مما تواتر عن الرسول صلى الله
عليه واله وسلم من دون شرط تقدم نص على الفرع ثم ان المعلوم من حال الصحابه رضي الله عنهم انهم استعملوا
القياس في الكنايات في الطلاق والتحريم مردات لم ينص عليها على وجه من الوجوه قلت ولابي هاشم
ان يقول قد تناولها نص جملي نحو الطلاق مرتان والذين يظهرون واحفظوا ايمانكم ونحو ذلك في الحرام والكنايات
لا بد من دخولها في الجمله في اي هذه الاحكام لكن ذلك ادا دخول الفرع تحت النص الوارد في الاصل بمنطوقه
او مفهومه فغير مسلم لان لفظ الحرام لم يتضمنه لفظ الطلاق ولا الايلاء ولا الظهار وان اراد دخول الفرع ولو من
وجه بعيد فلا يعقل ان ذلك حاصل في كل فرع فانه لا قياس الا على منصوص ولا بد من تعلق الفرع بالنص
على وجه وان بعد مسئله اختلف الناس في فحوى الخطاب هل هي دلاله قياسيه ام دلاله
لفظيه فقال كثير من اصحابنا انه من القياس وهو الذي حكيناه في قولنا والفحوى قياس عندنا اي ما دل
على الكلام بفحواه فهي دلاله قياسيه لا منطوق خطاب ولا مفهوم مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما اف
دلالته على تحريم ضربهما قياسيه لا نطقيه وقال الغزالي والامام المهدي وابن الحاجب بل لغويه وهو
قول الحاكم من اصحابنا قالوا اذ من عرف اللغه عرفها من السياق والقراين بيان ذلك ان كل من سمع قوله
تعالى في الحث على بر الوالدين ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما عقل من ذلك تحريم ضربهما اكد من دون نظر
الى اصل وفرع من سياق اللفظ والقرينه وهي كون القصد الحث على برهما قال الحاكم وعند داود
الظاهري انه لا يستفاد من ظاهر قوله تعالى ولا تقل لهما اف الا النهي عن التافيف فقط دون
غيره من ساير انواع الاهانه وانما يفهم من دليل اخر وهو قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا
والحجه لنا ان من عرف لغه العرب وفهم مخاطباتهم ثم سمع قايلا يقول لا تقطب في وجه فلان
او لا تقل له اف فانه كما يفهم من ظاهره النهي عن التافيف يفهم المنع من شتمه وضربه حتى لو قال قايل انه منع
من التافيف ولم يمنع من الضرب عد مجنونا قال ولانه يعلم ذلك من غير نظر واستدلال ولا فرق بين
الكل في ذلك وانكار مرادهم بظاهر كلامهم قال ولان اهل اللغه اذا ارادوا النهايه في البيان ذكروا
المنع من القليل ليفهم به منع الكثير كالقايل عند التجوز ليس عندي كسره ولا حبه فيكون ابلغ من الجحود
المطلق ومن انكر هذا فقد جهل لغه العرب قال الحاكم والعجب من داود الجاهل كيف يقول لا يفهم
بظاهر هذا النهي عن الضرب ثم يجوز دلاله محتمله ثم يجوز ما لا يكون دليلا كمفهوم الخطاب والامر
بالشي نهي عن ضده واحتج داود بانه ليس في منطوقه ولا مفهومه الضرب قلنا بل الضرب
يجري مجرى الظاهر كما قررنا هذا كلام الحاكم الى هنا وهو يقتضي ان دلاله الفحوى لفظيه
لا قياسيه اذ لا يحتاج في فهمه الى اكثر من اللفظ من رد فرع الى اصل قلنا في اثبات كونها قياسيه
وابطال ما احتج به انما يحتاج فيها الى النظر في الفرع والاصل لكون القياس فيها جليا فقط لان
اللفظ دال عليه بمجرده قلت والتحقيق ان افادتها لتحريم الضرب اما ان تكون من وضع الالفاظ
او من امر خارج ان كان من مجرد وضع الالفاظ لزم ان يتناقض قول القايل لا تقل له اف واضربه
ضربا عنيفا والمعلوم ان ذلك لا يكون مناقضه بمجرد العباره فهما عبارتان متغايرتان مفيدتان

مناقضه للقصد حيث علم ان قصده بتحريم التافيف التعظيم فصح ان افاده هذه الالفاظ لتحريم الضرب
ليس بمجرد وضع الالفاظ بل هو امر خارج وذلك الامر ليس الا بمعاونه الغرض فقط فانا اذا علمنا ان غرضه بتحريم
التافيف المحافظه على التعظيم فالضرب قد شاركه في منافاه التعظيم نعلمه ضروره فنعلم تحريمه
بالقياس على التافيف لكن اذا علمنا العله في تحريم التافيف ضروره وعلمنا حصولها في الضرب ضروره
كان العلم بتحريمه جليا قريب المأخذ كالحاصل عن الحاق التفصيل بالجمله فقد قيل انه ضروري حيث مقدمتا
ضروري برهان وهذا واضح كما نرى اعني ان دلاله الفحوى لا توخذ من مجرد اللفظ واذا لم توخذ من مجرده لزم
كونها ماخوذه من الاشتراك في العله اذ لا شيء هاهنا في ذلك فلزم كونها قياسا جليا والله اعلم مسئله
والاستحسان ثابت عندنا وافقنا ابو عبد الله والكرخي في اثباته وحكاه ابن الحاجب عن الحنفيه والحنابله
وانكره الشافعي وبشر المريسي من الحنفيه حتى قال الشافعي رحمه الله من استحسن فقد شرع اي من قال
بحكم من الاحكام الشرعيه بالاستحسان فقد احدث شريعه رسول الله صلى الله عليه واله
وهذا مبالغه في تقبيح القول بالاستحسان قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه واختلف
الذين اثبتوه في ماهيته واسد ما قيل في تحديده ما ذكره ابو الحسين انه العدول عن اجتهاد
ليس له شمول مثل شمول اللفظ الى اقوى منه يكون كالطاري عليه قوله ليس له شمول مثل شمول اللفظ
احتراز من العدول عن شمول العموم الى مخصصه فليس من الاستحسان وقوله الى اقوى منه احتراز
من العدول عن النص الى القياس والى النص الاضعف فليس باستحسان وقوله يكون كالطاري
عليه احتراز من ترك الاستحسان لاجل القياس فذلك ليس باستحسان بل عمل بغير الطاري ومع
القياس لان الاستحسان كالطاري على القياس لان الاستحسان كالطاري على القياس من حيث لا يعمل
به الا بعد بطلان القياس وانما كان هذا اسد الحدود لانه قد حد بحدود كثيره كلها منتقض
منها قول ابي عبد الله والكرخي هو العدول عن الحكم في الشيء بحكم نظايره لدلاله تخصه وهذا
الحد يوجب ان يكون العدول عن الاستحسان الى القياس استحسانا وليس باستحسان باتفاق
وقيل هو العدول الى قياس الحقايق اقوى منه وهذا يوجب ان لا يكون العدول عن القياس
الى النص استحسانا وهو استحسان عندهم كاستحسانهم ان لا قضا على الاكل ناسيا في صومه وتركهم
القياس لاجل الخبر وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه وهذا باطل لانه يوجب
ان يكون العدول عن غير قياس ليس باستحسان وهو استحسان عندهم فظهر لك انما ذكره
ابو الحسين هو اسلم الحدود من الاعتراض وانما سموا العدول عن دليل الى دليل اقوى
استحسانا لان الاستحسان في اصطلاح العلما هو العلم بحسن الشيء كما ان الاستقباح هو العلم
بقبح الشيء ولا شك في ان العدول الى الاقوى مستحسن اي معلوم حسنه وكذلك ما يعتقد
او يظن حسنه وقد يطلق على المشتهى والمستلذ به قلت ومع حده بهذين الحدين
وما اشبهها يرتفع الخلاف في اثباته لانه لا مخالف في ان العدول الى الاقوى مستحسن
قلت فلا بد عند مثبتي الاستحسان من ترجيح دليلين ظنيين يعدل من احدهما الى الاخر وكلاهما

استحسان لم يحصل شرط في احدهما لكن احدهما اقوى بوجه مرجح وسواء كانا قياسين او قياسا
وخبرا والحجه لنا في اثباته انه ترجيح دليل ظني على دليل ظني فما زكنا من الترجيحات فاما قول
الشافعي ان من استحسن فقد شرع فهو مبني على ما رواه بعض اصحابه عن الحنفيه ان الاستحسان
هو القول بالحكم من غير دلاله ولا اماره تقتضيه سوى ما تدعوا النفس اليه وتستصلحه
قال الحاكم وقد تباعد وافي هذه الحكايه وظنوا باهل العلم ما لا يليق بهم قال والذي عندي انما
انه لا يجوز القول في الاحكام بغير حجه تميز بين الحق والباطل والصحيح والفاسد والقبيح والحسن
لانه لو جاز ذلك لشارك العالم العامي في الاحكام بل الصبي لانهم يستحسنون اشيا شهوه
وهوى فاذا ثبت ذلك فاعلم انه لا فرق عند مثبتي الاستحسان بين ان يكون المعدول اليه نصا
من الكتاب او السنه او الاجماع او قياسا او اجتهادا او استدلالا لا بعد ان يكون اقوى مما عدل
عنه وكذلك لا فصل عندهم بين ان يكون المعدول عنه ثبت بظاهر الكتاب او السنه او القياس
او الاجتهاد وذكر ذلك الشيخان ابو عبد الله وابو الحسن وذكر الذي كان نظايره من مسايل الحنفيه منها
ان من حلف بان ما يملكه صدقه او بان امواله صدقه انهما سوا في انه يقع على جميع ما يملكه
الا انا استحسنا في قوله اموالي صدقه ان يكون محمولا على اموال الزكوه لقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقه فعدلوا في هذا الموضع عن الاصل لهما قالوا به استحسانا لاجل هذا الظاهر وقوته
على الاصل الموجب للتسويه ومنها سبق الحدث في الصلوه وغيره قالوا القياس انهما سوا الا
انا استحسنا في سبق الحدث في الصلوه انه لا يفسدها للخبر ومنها قالوا الاكل ناسيا

القياس ان يفطر كالحيض واستحسنا ان لا يفطر الاكل للخبر ومنها قالوا جميع انواع النوم
ينقض الطهاره واستحسنا في بعضه ان لا ينقض للخبر ومنها قالوا الاسترضاع ودخول
الحمام باجره مجهوله ومسكوت عنها القياس ان لا يجوز واستحسنا جوازه للاجماع قال الشيخ
ابو عبد الله وربما تركوا قياسا الى قياس احر والى القياس الاصل من حيث لم يسلم وجه الاستحسان
على خال يوجب العدول اليه نحو قولهم فيمن احتلم في صلوته انه لا يبني وان كان وجه الاستحسان
في سبق الحدث يقتضي ذلك فعدلوا فيه الى اصل القياس وذكر ايضا انهم ربما قالوا بالاستحسان
لعاده في الشرع مقرره نحو تركهم القياس في جواز السلم حالا لوضعهم السلم شيا قال قالوا
وقد نص المشايخ على وجه الاستحسان في اكثر المسايل قال ابن الحاجب ومنهم من قال هو
العدول عن حكم الدليل الى العاده لمصلحه الناس كدخول الحمام وشرب الما من السقا
وهذا لا يعلم به ان لم يستند الى اجماع او تقرير من الرسول صلى الله عليه واله وسلم قال ابن
الحاجب لا نزاع في صحه الاستحسان على الحدود التي ذكرت ولا مخالف فان تحقق استحسان
مختلف فيه قلنا لا دليل عليه فوجب تركه قالوا بل دليله واتبعوا احسن ما انزل اليكم
قلنا المراد الاظهر والاولى قالوا قال النبي صلى الله عليه واله ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن قلنا يعني ما اجمعوا عليه والا لزم فيما استحسنه العوام ان

يكون حسنا ويلحق بهذه الجملة سؤالان السؤال الاول يقال اذا قلتم ان الاستحسان هو
العدول عن امارة صحيحة الى اقوى لزمكم ان لا يجوز ترك الاستحسان في حال والمعلوم من حال
المثبتين للاستحسان انهم قد يقولون في كثير من المسائل تركنا الاستحسان فيها لاجل القياس وهذا
ينقض ما ذكرتم والجواب ان يقال انهم انما فعلوا ذلك حيث ضعف وجه الاستحسان فعدلوا عن
الاستحسان الى قياس الاصل كما حكاه الشيخ ابو عبد الله في مسئلة من احتلم في صلوته كما
ذكرنا عنه انفا السؤال الثاني يقال في مثبتي الاستحسان من منع تخصيص
العلة واثباته يستلزم تخصيصها لانه عدول عن حكم اقتضته العلة والجواب
ما قدمنا من انهم يجعلون ما يخصص العلة قيدا لها في اصل اثباتها ومع ذلك يثبت الاستحسان
ولا يخصص العلة **مسئلة** قال الجمهور من اصحابنا ولا يصح ان يجري القياس في
جميع الاحكام وقيل يصح والقايل به هو قلنا المعلوم ان فيها ما لا يعقل معناه اي
علته كالدية فانا لا نعلم وجه فرضها على العاقلة المعلوم من كل خمس الصلوات المحدودة ومهما لم
نعرف الوجه لم نعرف القياس وكذلك اعداد الركعات والسجدات واختصاصها بالاوقات وصحة القياس
فرع على معرفة المعنى وهو العلة قالوا الاحكام متماثلة فيجب ان تتساوى فيما يجوز عليها **قلنا**
حيث اشترك المثلان في عرفان وجوههما وعللهما وان كلا منهما يصح تعليله والا فلا **تنبيه**
اعلم ان مضمون هذه المسئلة بيان ان الاحكام لا يصح القياس عليها اجمع واما كون الاحكام يصح
ثبوتها كلها بالقياس فلا خلاف في امتناعه ذكر لتاديته الى التسلسل او الدور ويصح ثبوت جميعها
بالنصوص اذ لا مانع من ذلك **مسئلة** وينقسم القياس الى طرد وعكس فالطرد اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع لاشتراكهما في العلة مثاله ان يقول في ايجاب نية الوضوء عبادة فتجب فيها
النية كالصلوة فيحتاج المعترض كون الوضوء عبادة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء شطر الايمان
والصلوة من الايمان لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم يريد الصلوة الى بيت المقدس فاثبت
في الفرع وهو الوضوء مثل حكم الاصل وهو الصلوة بايجاب النية فيه واكثر القياسات طرد به واما
العكس فهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لاختلافهما فيها نحو قولنا في الاحتجاج على الشافعي
ان الصوم شرط في الاعتكاف لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لما كان من شرطه وان علق
بالنذر كالصلوة وتحقيق ذلك ان الشافعي يوافق ان الناذر اذا قال عليه لله ان يعتكف صايما وجب
عليه الصوم حال الاعتكاف فلا يجزيه الاعتكاف من دون صوم بخلاف ما اذا قال عليه لله ان يعتكف
مصليا فان الصلوة لا تلزمه بذلك بل يجزيه عن النذر ان يعتكف وان لم يصل حال الاعتكاف فقلنا
لو لا ان الصوم شرط في صحة الاعتكاف على الاطلاق لما وجب ان علق بالنذر كما ان الصلوة لما لم
تكن شرطا فيه على الاطلاق لم تكن من شرطه وان علقت بالنذر حيث قال لله علي ان اعتكف مصليا
فها هنا اصل وهو الصلوة وفرع وهو الصيام وحكم وهو كون الصوم شرطا في الاعتكاف
وعلة وهي كونه يلزمه اذا علق بالنذر ولا يلزم الصلوة وان علقت بالنذر فاذا كان الفرع وهو

الصوم فيخالف الاصل وهو الصلوة في العلة وهي كونه يلزمه اذا علق بالنذر وهي لا تلزم وجب ان
يخالفه في الحكم وهو كونه شرطا في الاعتكاف مطلقا دونها فاعطينا الفرع وهو الصوم نقيض حكم
الاصل وهو الصلوة بان جعلناه شرطا في الاعتكاف مطلقا وهو نقيض حكمها لمخالفة الصوم للصلوة
في العلة وهي كونه يلزم اذا علق بالنذر وهي لا تلزم وان علقت به **قلت** وهذا القياس انما يستقيم حيث
يثبت باخذ طرق العلة في ان العلة كون الصلوة لا تكون شرطا في الاعتكاف كونها لا تلزم بالنذر
به معها فلما كان الصوم مخالفا لها في هذه العلة لزم مخالفته اياها في الحكم ولا يماثلها فيه لعدم
ما يوجبه وهذا انما يستقيم اذا قلنا بوجوب عكس العلة وهي كونها اذا انتفت انتفى حكمها فاما اذا لم يشترط
العكس لم يستقم هذا التمثيل
وقد اختلف العلماء في قياس العكس هل هو حجة كقياس
الطرد ام لا على قولين (حجة عند بعض الاصوليين ...) والاقرب عندي ان من اوجب عكس العلل جعله
حجة كالطرد والا اشكال واما من لا يوجبه فيحتمل **مسئلة** وينقسم القياس الى جلي وخفي فالجلي
ما قطع بنفي الفارق فيه كالامة والعبد في سراية العتق لانه ورد في الخبر عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه الباقي فورد النص في العبد دون الامة واجمعت الامة على
انه لا فارق بينه وبينها في ذلك ومثله في قوله تعالى في الاماء الزواني فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب فاوجب نصف الحد على الاماء ولم يذكر العبد لكن اجمعت الامة على انه لا فارق بين العبد
والامة في تنصيف الحد فهذا قياس جلي عند الجمهور وابو الحسن الكرخي يعبر عنه بالاشتراك في معنى
الاصل اي النص على الاصل فيه متناول لحكم الفرع لاجل الاجماع انه لا فرق بينهما فكان حكم الاصل ثابتا
بالنص وحكم الفرع بالاجماع لا بمجرد القياس **قلت** ويمكن ان يقال له انما وقع الاجماع على انه لا فارق
لا على نفس الحكم فالحكم انما ثبت بالقياس لا بالاجماع وقد وقع خلاف في معنى الاصل هل هو قياس
ام لا فعند ابي الحسن الكرخي انه ليس بقياس بل النص على العلة لا يسمى قياسا على الاطلاق بل قياس في معنى
الاصل اي قياس في معنى النص على الحكم لان النص على العلة جار مجرى اللفظ العام فالفرع داخل في
العموم واما الخفي فهو نقيضه وهو ما لم يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الفرع والاصل بل قامت عليه
امارة ظنية وهو ما تجاذبته اصول تختلف الحكم يجوز رده الى كل واحد منها ولكنه اقوى شبها
باحدها مثاله ما نقول في الوضوء انه عبادة فتجب فيه النية كالصلوة فيقول الحنفي طهارة بالماء فلا
تجب فيه النية كازالة النجاسة فقد تجاذبه اصلان الصلوة وازالة النجاسة فيجب الافتقار
الى النظر في ترجيح اي الشبهين وينقسم ايضا قسمة اخرى في اصطلاح الاصوليين على ما ... الى
قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول وهو الذي يسمونه قياس العلة
هو ما صرح الشارع فيه بالعلة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]
فصرح بان العلة مخالطتها وانما سموا هذا قياس علة لتصريح الشارع بعلته **قلت** ويلحق به
ما ثبتت علته بتنبيه النصوص او الاجماع والثاني وهو الذي يسمونه قياس دلالة هو ما يجمع فيه

بين الفرع والاصل بما يلازمها لا بنفسها كلو جمع بين الفرع والاصل باحد موجبي العله اي باحد
الحكمين الذين توجبهما العله في الاصل اذا كانت مما يصدر عنه حكمان وانما يصح الجمع باحدهما لانه ينبي عن
حصول العله بلازمته الحكم الاخر فصار كانه جمع بين الاصل والفرع بحكمي العله الواجبين عنها لكون وجوده
ينبي عن وجودها وذلك كقياس قطع الجماعه بالواحد حيث اجتمع جماعه على قطع يد رجل فانها تقطع ايديهم
جميعا قياسا على قتلها به اي على قتل الجماعه بالواحد وانما جمع بين القتل والقطع في الحكم بواسطة الاشتراك
في وجوب الديه عليهم **قلت** وتحقيق كيفيه تركيب القياس ان نقول في قطع الايدي بيد
واحده جنايه من جماعه توجب على كل واحد منهم ديه يد كامله فلزم ان توجب القصاص عليهم كما
وجبته في القتل وههنا اصل وهو القتل وفرع وهو قطع اليد وعله وهي وجوب ديتها على
كل واحد وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعا فاذا كان الفرع وهو قطع اليد قد شارك الاصل
وهو القتل في العله وهي لزوم الديه على كل واحد وجب ان يشاركه في الحكم وهو القصاص فهذا
النوع تسميه الاصوليون قياس الدلاله لان العله فيه غير منصوصه لكنه دال على العله المنصوصه
اذ دل احد موجبي عله وجوب القصاص من الجماعه في القتل وهو وجوب الديه على كل واحد
على ان القطع جنايه موجبه للقصاص منهم كالقتل ومن ثم سمي قياس الدلاله لان العله فيه داله على
حصول موجب الحكم **قلت** ويلحق بهذا القسم ما ثبتت علته بالاستنباط باي وجوهه
والثالث وهو الذي سموه قياسا في معنى الاصل هو الجمع بنفي الفارق كما في العبد والامه وهو
القياس الجلي **مسئله** واركانه اربعه **اعلم** ان الركن عباره عن البعض الذي لا يتم الشي الا به وجمعه
اركان ومنه اركان البنا ونحوه وللقياس ابعاض اذا فقد واحد منها لم يكن قياسا لانه تشبيه فلا بد فيه
من مشبه ومشبه به ووجه الشبه وثمرته فاستلزم الاركان الاربعه وهي اصل وهو الشي المقيس عليه
وقد تقدم الخلاف فيما هيته الاصل في الاصطلاح وفرع وهو المقيس على الاصل وقد تقدم الخلاف في ما
هيته وعله وهي وجه الشبه الجامع بين الاصل والفرع وقد تقدمت ماهيتها وحكم وهو ما دل عليه
النص في الاصل من وجوب وتحريم ونحوهما **نعم** ولكل واحد منها شروط منها مجمع عليه ومنها
مختلف فيه ونحن نستوفيها بعون الله تعالى فشروط الاصل اما المجمع عليها فهي ثلثه الاول كون حكمه
باقيا غير منسوخ لانه اذا كان منسوخا زالت فايدة اعتبار الجامع لان فايدته ثبوت مثل حكم
الاصل فاذا كان غير ثابت فلا ثبوت لفرعه والثاني ان لا يكون من جنس معدول به عن سنن القياس
المعهود في الشرع كالقسامه والشفعه فانهما مخالفان لما تقتضيه القياسات الشرعيه الا ترى
ان القسامه تجب على من لم يدع عليه ولي الدم القتل ولا تسقط بها عنهم الديه ووجبت على عدد
مخصوص وجعل الخيار الى ولي الدم فيمن يحلف وكل ذلك مخالف للاصول وكذلك الشفعه مخالفه للقياس
في وجوبها للشريك والجار ولا شبه له من ارث ولا غيره ونحوهما كوجوب الديه على العاقله في
جنايه الخطا وكاعداد الركعات في الصلوه ولم يجعل الركوع مفردا والسجود مثنى ونحو ذلك
قلت وضابط ذلك ان يكون الاصل مما يمكن الاطلاع على علة شرعه فان كان مما لا يمكن فيه

نحو ما ذكرناه

نحو ما ذكرناه فانه لا يصح القياس عليه او يكون مما قضى صلى الله عليه واله وسلم عن التعدي كعمله بشهاده خزيمه
وحده وقوله لابي برده وقد ضحى بالجذع من المعز تجزيك ولا تجزي احد بعدك او عرفت العله لكن لا نظير
له كقصر المسافر للصلوه والشرط الثالث ان لا يثبت به حكم مصادم لنص قاطع فان ذلك القياس لا يصح بالاتفاق
واما اذا صادم نصا ظنيا ففيه خلاف وقد تقدم في باب الاخبار هل يرجح الاخذ به او بالنص المخالف للقياس
والشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل ماخوذا من اصل ثابت بالقياس فان كان ثابتا بقياس لم يصح القياس عليه عند
الجمهور وقال ابو عبد الله البصري والحنابله بل يصح وحكاه الحاكم عن قاضي القضاه **قلنا** ان كانت
العله فيهما واحده فذكر الوسط ضايع كقول الشافعيه في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس
التفاح على البر وان لم تكن العله واحده فسد القياس لان عله الفرع غير معتبره في الاصل وعله
الاصل لم توجد في الفرع وذلك كقولك في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس
القرن على الجب بفوات الاستمتاع فان عله الفرع وهو الجذام وهي كونه عيبا لم تعتبر في الاصل وهو القرن
وانما اعتبر فيه فوات الاستمتاع لقياسه على الجب وعله الاصل هي فوات الاستمتاع مع القرن غير موجوده
في الفرع فان كان فرعا يخالف المستدل في اصله كقول الحنفي في الصوم في رمضان بنيه النفل انه اتى بما امر به فيصح
كفريضه الحج فنقاسد لانه متضمن اعترافه بالخطا في الاصل ولانه اذا قيس على مقيس فاما ان ينتهي الى اصل منصوص
عليه او لا ان انتهى الى الاصل فالقياس عليه والمتوسط انما هو على ذلك الاصل اذا اتحدت العله وان لم تتحد لم
يصح وان لم تنته الاصول الى منصوص عليه بل الى مقيس والمقيس الى مقيس ثم كذلك تسلسل ذلك القياس
الى ما لا نهايه له من المقيسات وذلك يؤدي الى بطلان الدلاله اذ لا ينتهي الى ما يقطع به في الحكم لوقوفه على
معرفه ما لا نهايه له من الاصول والشرط الخامس ذكره ابن الحاجب وغيره وهو ان لا يكون الاصل ذا قياس
مركب وهو ان يستغني المستدل بموافقه الخصم في ثبوت حكم الاصل وان كانت العله غير التي علل بها
مثال ذلك ان يقول الشافعي عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي انما لم يقتل بالمكاتب لجهاله
المستحق للقصاص من اهل السيد او ورثته فان صح كون هذه هي العله في المكاتب لا منع الحكم وهو كون الحر لا
يقتل بالمكاتب بل يقتل به فلا يخلو القياس من عدم العله في الفرع او منع حكم الاصل فلا يصح **قلت** وانما لم يصح
لان القياس لم يبن حكم الاصل لا علته ومثال ذلك قول الشافعي فيمن قال لاجنبيه ان دخلت الدار
فانت طالق ثم تزوجها فدخلت طلاق معلق على شرط فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها
طالق فيقول الحنفي العله عندي مفقوده في الاصل لان قوله زينب التي اتزوجها طالق ليس بطلاق
معلق قبل النكاح فان صح انها مفقوده في الاصل بطل الالحاق لعدم الجامع وان لم تفقد منعت حكم الاصل
وهو كون قوله زينب التي اتزوجها طالق لا يوجب الطلاق بل يوجبه عندي فلا تخلو هذه من منع العله
في الاصل او منع حكم الاصل المقيس عليه فلا يصح **قلت** وانما لم يصح لما قدمنا من ان القياس لم يعتبر فيه
حكم الاصل لا علته والاصوليون يعبرون عن الطرف الاول بمركب الاصل وعن الثاني بمركب الوصف
فيقولون اذا كان القياس مركب الاصل او مركب الوصف لم يصح وتفسيرهما ما ذكرنا فاما لو سلم
الخصم انها العله وانها موجوده او اثبت انها هي وانها موجوده بدليل صح القياس وان لم يسلم الخصم

القياس

اذ لو اشترطنا قبول الخصم لم يقبل مقدمه تقبل المنع **قلت** وانما سمي الاول مركب الاصل لان الاصل فيه
مركب من ثبوت الحكم في نفس الامر وتسليم الخصم لذلك لان القياس يستغني بتسليمه عن اقامه الدليل عليه
فكان مركبا من امرين كما ترى وسمي الثاني مركب الوصف لان العله فيه مركبه من وصف وتعليق والا لم يثبت
الحكم **مسله** وشروط الفرع نوعان مجمع عليه ومختلف فيه اما المجمع عليه فهو قولنا ان توجد علة
اصله اي تكون علة الاصل حاصلة في الفرع عامة له كالكيل في الربويات فتقاس النوره عليها لحصول
العله وهي الكيل خلافا لما لو جعلنا العله الطعم فانها لا تعم النوره فلا يقاس وكذا معنى ذكره ابو الحسين
الشرط الثاني مختلف فيه وهو قولنا وتوجد العله في الفرع مثل حكمه اي مثل حكم الاصل فيه فلو اقتضت
خلافه لم يصح القياس وذلك كقول الخصم في صلوة الكسوف والخسوف انه يستحب لا تعلى ركوعا الزائد صلوة
شرع فيها الجماعة فليشرع فيها ركوع زائد كالجمعه زيد فيها الخطبه فاثبت العله في الفرع حكما يخالف
لحكم الاصل لان حكم الاصل زيادة الخطبه وحكم الفرع زيادة ركوع وهذا لا يصح عندنا لانه لا وجه
يقتضيه لانا لو سلمنا كون اشتراط الجماعه في الجمعه يقتضي زيادة الخطبه على تقدير فهلا اقتضت مثله
في صلوة الخسوف فاما اقتضاؤها خلافه فلا وجه له لانه ليس بان يقتضي ركوعا اولى من ان يقتضي سجودا
زائدا او ذكرا زائدا او غير ذلك لانه اجنبي **تنبيه واعلم** ان هذا الشرط انما يعتبر في قياس الطرد
لا في قياس العكس فانما يثبت فيه خلاف حكم الاصل كما تقدم تحقيقه وتمثيله **و** الشرط الثالث ان لا يخالف الفرع
الاصل تخفيفا وتغليظا فلا يقاس التيمم على الوضوء في كون التثليث مسنونا فيه لان التيمم شرع على وجه
التخفيف وهو المسح ببعض ما اصاب وبعض ما احطا فلا يقاس على الوضوء في شرع التثليث لان الوضوء مغلظ
فيه والتيمم مخفف فلا يثبت التثليث بمجرد القياس بل ان دل عليه نص عمل به والا فلا يثبت بالقياس فقط وكذلك
لا يقاس مسح الراس في الوضوء على المسح على الخفين عند من يقول ان التثليث غير مشروع في مسح الراس
على الخفين لان المسح على الخفين شرع بدلا عن غسل الرجلين تخفيفا والتثليث ينافي قصد التخفيف ولان
فيه اتلافا للمال وهو ان الماسح الخف ويخرقه والتغشي في الوضوء اصل لا بدل عن مغلظ بل هو احب اعمال
الوضوء والوضوء مغلظ فيه فلا وجه لقياسه على ما شرع للتخفيف في ترك التثليث مع اختلاف العله
قلت وهذا يعود الى منع وجود العله في الاصل او في الفرع **و** الشرط الرابع ان لا يتقدم شرع حكمه
على شرع حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النيه فيه نحو ان يقول الشافعي للحنفي طهارة تراد
للصلوة فتجب فيها النيه كالتيمم فيقول الحنفي ان التيمم انما شرع بعد ان شرع الوضوء فكيف تقيسه عليه
وهو متاخر عنه وهذا الشرط مختلف في عبارة كما سياتي حكايته في شروط العله وتبين المختار هنالك
وقيل ان كان قد قام دليل على وجوب النيه في الوضوء غير هذا القياس صح الاستظهار بهذا
القياس مع ذكر الدليل وكان بيانا صحيحا والا فلا **و** الشرط الخامس ان **لا يرد فيه نص** اي لا يرد
على حكم الفرع نص ولا ظاهر عموم بان يكون حكم الاصل ثابتا بعموم يدخل تحته الفرع ويثبت بنص
مستقل فان حكمه حينئذ لا يضاف الى القياس بل الى ذلك النص **قلت** اما لو استدل بالقياس مع
النص استظهارا فلا خلل في ذلك والله اعلم **مسله** وشروط الحكم الذي يثبت بالقياس الشرعي

كونه شرعيا كوجوب او تحريم او ندب او كراهه لا يكون مما يهتدي اليها العقل لا بد لا له الشرع لا لغويا اي
لا يكون ذلك الحكم لغويا نحو ان نقول في اللايط وطي وجب فيه الحد فسمي فاعله زانيا كواطي المراه فهذا لا يصح
لان اجرا الاسما انما يثبت بوضع اهل اللغه فلا يثبت ذلك بقياس شرعي ولا عقليا نحو ان نقول في نقل العين
المغصوبه استيلا حرمه الشرع فوجب كونه ظلما كالغاصب الاول فهذا لا يصح لان الظلم انما يثبت بثبوت
وجهه وهو كونه ضررا عاريا عن نفع ودفع واستحقاق **مسله** وشروط العله نوعان ايضا متفق
عليه ومختلف فيه اما المجمع عليه فهي خمسه الاول ان لا تصادم النص والاجماع مثال ذلك ان يقول الشارع
او يقع الاجماع ان كل سبع طاهر فيقول القايس الكلب نجس لانه سبع ونحو ذلك فهذا مما لغوا لما تقتضاه ظاهر
نص الشارع والامة فلا يقبل **و** الشرط الثاني ان لا يكون في اوصافها ما لا تاثير له في الحكم وهو الذي
يصح ثبوت الحكم مع فقده فلا بد في كل جزء منها ان يكون مما يبعث على الحكم حيث هي باعثه او دالا على
الحكم حيث هي امارات فان كانت كذلك فانه لا يصح التعليل به ولو كان اذا لم يذكر ذلك الوصف صح النقض
لتلك العله مثاله مثلي لبن بلبن المصراه فيضمن مثله فجعل قوله لبن بلبن المصراه جزءا من العله وليس باعث
على الحكم والامارة عليه ولو اسقط انتقض القياس بلبن المصراه فلذلك لا يصح ان يكون عله **و** الشرط
الثالث ان لا تخالفه تغليظا او تخفيفا نحو ان يقول القايس في التيمم مسح يراد به للصلوة فيشرع فيه
التكرار كاغسال الوضو فيعترض بان العله وهي كونه مسحا تخفيف والحكم الموجب عنها وهو التكرار
تغليظ فلا ملايمه بين العله وبين حكمها فلا تكون باعثه عليه ولا امارة له **و** الشرط الرابع ان تطرد
وهذا لا خلاف فيه ومعنى الاطراد ان يثبت حكمها عند ثبوتها في كل موضع فلو تخلف عنها لا
لتخلف شرط ولا لحصول مانع بطلت عليتها اتفاقا قيل ولا بد ايضا ان تنعكس وهو ان ينتفي الحكم
عند انتفائها وقد وقع في ذلك خلاف من جوز تعليل الحكم الواحد بعلتين قال ابن الحاجب واما العكس
وهو انتفا الحكم لانتفا العله فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفا الحكم عند انتفا دليله
ونعني انتفا العلم والظن لانه لا يلزم من انتفا الدليل على الصانع انتفاؤه وقد اختلف الناس في تعليل
الحكم بعلتين او علل كل واحد مستقله بنفسها في ثبوت الحكم لاجلها على خمسه اقوال الاول ان ذلك يجوز
مطلقا وهذا هو قول الجمهور **الثاني ان ذلك** لا يجوز مطلقا وهذا هو قول
الثالث انه يجوز في المنصوصه لا المستنبطه الرابع عكس
الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني
الخامس للجويني وهو ان العقل انه يجوز ولكن لم يقع والصحيح
ذكره هو قول الاستاذ وابن فورك والرازي والشافعي
عندنا ان ذلك جايز وقد وقع والحجه لنا على ذلك انه لو لم يجز لم يقع والمعلوم انه قد وقع فان البول
والغايط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث وكذلك القتل لاجل الرده والقتل واما لو قدر ان القتل
بالرده حكم غير القتل بالقتل فهما حكمان متماثلان لهما علتان مختلفتان فانه يوجب عليهم معانيه
حدث البول الحدث الغايط الوجه الثاني ان العله انما هي امارة او باعثه ولا مانع من قيام امارتين
او باعثين على شي واحد كما لا يمتنع دلالتان بدلالتين على مدلول واحد **احتج** المانعون على بطلا
ان ذلك لو جاز لكانت كل واحده مستقله غير مستقله لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها والتحقيق

ان لمكران وجب غير الخمر مما كانت الثانيه غير علة فيه او لا يجب بها لم يثبت او يجب بها الزم ان يتنصف الحكم
وذلك محال **قلنا** معنى استقلالها ان كل واحد لو انفردت استقلت فلا تنافي في التعدد فان فرضت
في حالة واحدة وجب بها جميعا ولا احاله اذ معناه دعت كلها الى الحكم قالوا لو جاز لاجتمع المثلان وهو موجب
العلتين ويستلزم النقيضين لانه المحل يكون مستغنيا غير مستغن في الترتيب تحصيل الحاصل **قلنا** انما يلزم
اجتماع المثلين في العلل العقليه كما تقدم في السكونين والحركتين فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز
لما تعلق الايمه في علة الربويات بالترجيح لان من ضرورته صحة الاستقلال **قلنا** انما تعرض كل لابطال علة الاخر لا للترجيح سلمنا فللاجماع على ان العلة فيه خاصة واحدة وان الزوان تكون
مركبه من اجزاء **احتج** الباقلاني بان الذي ذكرناه لا يبعد في المنصوصة واما المستنبطة فيستلزم
ان تكون كل واحدة جزء من العلة لدفع التحكم فان عينت بالنص رجعت منصوصة **قلنا** انه يثبت الحكم
في محال افرادها فتستنبط كتعليل القتل بالزنا والردة والقتل كل فرد يستنبط من حكمه علته **احتج**
العاكس بان المنصوصة قطعيه فلا يجوز تعددها لا ينتهي اذا نص على متعدد كان مجموعه وجه
المصلحه فلا تعدد والمستنبطة وهميه وقد يتساوى الامكان اي امكان كون الحكم موجبا عن
وصفين كل واحد يستقل في البعث على الحكم او الكشف عنه فيصح علتان **قلنا** تساوي وجه
المصلحه لا يمتنع فالزم في المستنبطة لزم في المنصوصة **احتج** الجويني بحجة زعم انها النهاية
وتلقى الضح بانه لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع في العادة ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم
لكنه لم يعلم عن احد من المجتهدين **قلنا** بل قد تعدد كما قلنا في موجب الحدث والقتل ودعواه
كون الحكم متعددا غير مسلم لما مر **فرع** **واختلف القايلون بالوقوع** اذا
وقعت فالمختار ان كل واحدة منها علة اي باعثة او امارة وقيل بل تصير كالعلة المركبة فكل واحدة
جزء من العلة لا علة كاملة **وقيل** بل العلة واحدة لا بعينها **لنا** لو لم تكن علة لكانت جزء او كانت
العلة واحدة فقط والاول باطل لثبوت استقلالها بالحكم لو انفردت والثاني باطل للتحكم ولانه
لو امتنع لامتنع اجتماع الادلة **احتج** القايل بالجزئيه بانها لو كانت مستقلة لاجتمع المثلان
كما مر وايضا يلزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المطلوب والا لزم التحكم **قلنا** ثبت بالجميع كالادلة
العقليه والسمعيه **احتج** القايل بان العلة واحدة لا بعينها بان خلافه يستلزم التحكم
والجزئيه فيتعين الثالث لنا ما مر **والشرط الخامس ان لا تكون مجرد الاسم** نحو ان يقول القايل انما
حرم كذا لكونه يسمى كذا اذ مجرد الاسم **لا تاثير له** في اقتضاء الاحكام ولا الدلالة عليها ولا اعلم
خلافا في ذلك ولا من يصحح التعليل بمجرد التسميه فهذه جملة ما لا بد من اعتباره في العلة من الشروط وقد
ذكر ابن الحاجب وغيره شروطا منها ما قد دخل في ضمن كلامنا ومنها ما نحن نخالف فيه منها ان لا تكون
العلة متاخرة عن حكم الاصل اذ لو تاخرت لثبت الحكم بغير باعث وان فسرت بالامارة كانت
تعريف المعرف ومثال المتاخر ما مر من قياس الوضوء على التيمم في وجوب النيه والا قرب صحة ذلك
وان هذا ليس بشرط ومنها ان لا تعود على الاصل بالابطال ومثاله ان يقال في الفرع مفترس

فيتنجس نجاسته كالكلب فان هذا التعليل يبطل حكم نجاسة الكلب لان الرسول صلى الله عليه واله وسلم قد حكم
بان السبع طاهر حيث قال وقد سيل عن دخوله بيتا فيه هر وامتنع من دخوله بيتا فيه كلب ان الهر سبع
يعني فليس بنجس فينقض العلة حكم الاصل وهذان الشرطان قد دخلا في ضمن قولنا ان شرط العلة ان
لا تصادم النص وان لا يكون فيها وصفا فيما لا تاثير له في الحكم ومنها ان لا يكون لها معارض في
الاصل قيل ولا في الفرع وقيل لا يخل المعارض لها الا مع ترجيحه ومثال ذلك قولنا في الحب مملوك
ببعض قيمته ما بلغت كساير القيميات فيعارض بان يقال ادمي يصح تكليفه فلا يلزمه فيه اكثر
من الديه المشروعة كالحر فتعارض العلتان كما ترى فيرجع الى الترجيح ومنها ان لا تتضمن المستنبطة
زيادة على ما اقتضاه النص في الاصل وقيل لا يخل في ذلك الا اذا نافت الزيادة حكم الاصل مثاله
لو قال صلى الله عليه واله وسلم لا تبيعوا الحنطة بالحنطة الا مثلا بمثل فيجعل العلة الكيل فان
الاسم يتناول القليل والكثير والعلة افادت الزيادة على ما افاده النص وهو ان النهي انما يتناول
القدر الذي يكال ومنها ان يكون دليلها شرعيا اي دليل كونها علة لا دليل وجودها كالنقد
يعلم بالحس كالطعم وانما اعتبر ان يكون دليلها شرعيا لما تقدم من انه لا يصح اثبات الحكم
الشرعي بعلة عقليه ومنها ان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه كقوله لا تبيعوا
الطعام بالطعام فيبطل بذلك قياس اي الا طعمه على شيء منها في هذا الحكم او بخصوصه كقوله
صلى الله عليه واله وسلم من قاء او رعف في صلوته فليتوضأ ومنهم من قال لا يعتبر ذلك **قلنا**
تطويل بلا فايدة ورجوع عن الظاهر الى القياس قالوا مناقشة جدليه فلا تضر **قلنا**
اذا لم يفد الجدل فلا وجه له ومنها ان تكون بمعنى الباعث اي مشتمله على حكمه
مقصودة للشارع من شرع الحكم قال ابن الحاجب لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة
من حكم الاصل كان دورا **قلت** وفي هذا نظر لان النص قد دل على حكم الاصل
فاذا استنبط علته ما اقتضاه النص من الاصل صح وكانت امارة على ثبوت الحكم في
الفرع ولا يلزم الدور كما زعم ومنها ان تكون وصفا ظاهرا لا حكمة مجردة لخفائها
او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز على الاصح مثال ذلك تعليل الترخيص في القصر
والافطار في السفر بالسفر والعلة في التحقيق زيادة المشقة على المسافر لكن المشقة
غير منضبطة لاختلاف احوال المسافرين في الترفيه وعدمه فجعلت العلة السفر
لضبطه وجه الحكمة ومثال الخفيه تعليل تحريم الخمر بشدتها فان هذا الوصف خفي على كثير
فعدل الى التعليل بالسكر لجلايه وظهوره **مسلة** **طرق العلة** اي الطرق التي يعرف
بها كون العلة ثبتت وهي **النص وتنبيه النص والاجماع وحجة الاجماع والمناسبة والشبه**
وسنفصل كل واحد منها على حياله **فالاول وهو النص هو ما اتى فيه باحد حروف التعليل**
نحو لانه او لاجل او بانه او فانه او نحوها كقولك لسبب كذا ومن اجل كذا او كي او اذن او مثل كذا
ومنه قوله صلى الله عليه واله وسلم في الشهدا زملوهم بدمايهم فانهم يحشرون الخبر

ومنه والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما ومنه قول الراوي سها فسجد وزنا ماعز فرجم وسوا
كان الراوي فقيها او غيره لان الظاهر انه لولا فهمه لم ينقله **تنبيه** **اعلم** انه اذا وقع النص
على العله قطعنا انه لا عله غيرها نص على ذلك الفخر الرازي وهو ظاهر قول ابي الحسين وقال الغزالي
النص على العله لا يوجب القطع بانها هي العله لاحتمال كون المنصوص عليه هو ملازمها اذ قد يقع التعليل
بالملازم كما يقع بها **قلت** وكلامه قريب مثاله لو قال لا تبيعوا البر بالبر متفاضلا لانه مكيل هل
يقطع بان العله الكيل او لا واما الطريق الثاني فهو تنبيه النص وهو ما يفهم منه التعليل لا على وجه
التصريح باحد الوجوه التي قدمنا قال ابن الحاجب وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا
وهو انواع منها ترتيب الحكم على الوصف نحو قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فنبه على ان العله في صحة نيابة الولي عنه هي السفه او الضعف هكذا
ذكر اصحابنا واما ابن الحاجب فجعل نحو هذا من الصرائح لانه قد عد منها والفاء كما مر وهو قريب عندي
ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم عليك الكفاره تجب قاله جوابا لمن قال له جامعت اهلي وانا صايم فانه يعلم بذلك
ان عله وجوب الكفاره جماع الصايم ونحوه حيث لا وجه مقتضي لذكر الصفه الا قصد التعليل بها ولذلك صور
كثيره نحو انها ليست بنجس حيث ذكره جوابا لكراهه دخوله بيتا فيه هره فنبه على ان العله كونها غير نجس
ولولا قصد التعليل لما كان لاخباره بذلك وجه يقتضيه ونحو قوله لعبد الله بن مسعود حين ساله ما في
اداوته فقال نبيذ تمرة طيبة وماء طهور فلولا قصد التعليل لم يكن لذكره وجه بل ذكره لرفع التوهم
التحريم اي تحريم التوضي به ونحو المدح والذم في غرض ذكر الفعل نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعن الله
اليهود الى اخر الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فلولا اراد التنبيه
على عله اللعن لم يكن لذكره وجه ونحو قوله صلى الله عليه لعمر حين ساله عن قبله الصايم ارايت لو تمضمضت بما
الى اخر الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال صلى الله عليه وآله
ففيم اذن فلولا انه اتى به لدفع كون القبله تفطر لما كان لذكر نظير القبله وهو المضمضه بالما وجه
فافاد كون العله انه لم يدخل الجوف شيء بسبب القبله ومن هذا النوع قوله صلى الله عليه وآله
للخثعميه ارايت لو كان على ابيك دين الخبر ونحو قوله تعالى وذروا البيع بعد الامر بالسعي
الى الصلوه الجمعه فلولا قصد تعليل النهي عن البيع بطلب الاشتغال بالصلوه لما تقدم على النهي عن
البيع الامر بالسعي فطلب السعي عله في النهي عن البيع ومما هو لاحق بما قدمنا اي لا وجه لذكر الصفه
الا قصد التعليل بها صور نذكرها الان وهي قولنا وكالفصل بين شيئين في حكم باحد من
بالشرط والاستدراك والوصف والاستثناء فالشرط كقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم ففرق بين المكيلين في جواز التفاضل بشرط اختلاف الجنس والاستدراك
كقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ففصل بين اليمينين اللغو والمعقوده فهذان
فصلان لولا قصد بهما بيان العله في الحكم لما كان لذكرهما وجه والصفه كقوله صلى الله
عليه وآله وسلم للفارس سهمان ففصل بين المجاهدين بصفه الفروسيه وعدمها فلولا ان

الصفه هي العله في استحقاق النصيب المسمى لما كان لذكرها وجه والاستثنا كقوله تعالى الا ان
يعفون ففصل بين المطلقتين العافيه عن المهر وغير العافيه بالاستثنا فلولا ان العله في سقوط المهر
العافيه العفو لم يكن لذكره وجه فهذه الصور كلها تنبيه نص على العله من حيث انه لو لم يقصد
بها ذلك لكان ذكر الصفه لغوا لا فايده فيه وكلام الحكيم منزه عن ذلك ومما يلحق بذلك الغايات
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فالعله في جواز الوطي الطهر والا لم يكن لذكر الغايه فايده
وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى تذوقي عسيلته وكذا لا زكوه في المال حتى يحول الحول
ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا وصيه لوارث نبه على ان العله الميراث وكذا القاتل عمدا لا
يرث نبه على عله الحرمان بقوله عمدا ومن ذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم يقتضي كون عله
التحريم الامومه وكذلك سائر المحرمات ومنها نفي الحكم الا عند قيد فيقتضي ان ذلك الامر عله في ثبوته
لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نكاح الا بشهود ولا صلوه الا بطهور لكن هذا يقتضي ان المذكور
له تاثير فاما كونه المؤثر على انفراده فيحتاج الى دليل ذكره الحاكم في شرح العيون قال ومن ذلك ان يكون
الوصف سببا للحكم لان الاسباب في الاحكام علل الا عند قيام دلالة على انه ليس بعله او على انه
يفتقر الى ضميمه فيصير مجموعها عله والا فلا قال ومنها ان يكون شرطا اذ الشرط قد يكون عله للحكم
الا ان يتقدم العلم بالعله او السبب فيصير شرطا فاما اذا فقد فلا بد من كونه عله وكونه شرطا
لا ينافي كونه عله وعلى هذا صح ان يجعل الزنا المحصن عله في الرجم وان كان شرطا والفرق بين الشرط
والعله ان العله تؤثر في الحكم والشرط يؤثر في صفه تؤثر في الحكم مثاله في العقليات العلم
هو عله في كون الحي عالما ووجوده شرط في ايجابه ومثاله من الشرعيات الزنا عله الرجم والاحصان
شرط لانه خصلة جليلة فلا يوجب الرجم وانما يوجب ضعه للزنا وهي كونه يقع اعظم واغلظ **قلت**
واما قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا وجوهكم وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فالاقرب
انه من الصرائح كقول الراوي سها فسجد وكلما وجب لوجوب غيره فهو صريح في التعليل **تنبيه**
اعلم ان جميع ما ذكرناه من العلل لا يخلو من احد ثلاثه اقسام ولا رابع لها الاول ان تكون
العله مطابقه للاسم لا تزيد عليه ولا تنقص الثاني ان تكون العله غير موافقه للاسم بل اخص مما تناوله
الثالث ان تكون غير موافقه له بل اعم منه وله لاكثر مما تناوله فهذه ثلثه اقسام لا رابع لها مثال
الاول قوله صلى الله عليه وآله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فاذا كانت العله ما زعمه
الشافعي رحمه الله وهو الطعميه فالعله مطابقه للاسم مساويه له فيما تناوله ومثال الثاني
ان يقول صلى الله عليه وآله وسلم الحنطه بالحنطه كيلا بكيل لا غيرها ونجعل العله فيه كونه
مكيلا فاللفظ اعم من العله لانه يقع على القليل والكثير والعله لا تتناول الحبه والحبتين
لان ذلك لا يكال فاللفظ اعم منها ومثال الثالث تعليل قوله صلى الله عليه الحنطه بالحنطه بالكيل
ايضا فالعله اعم من اللفظ اذ تناول الحنطه وغيرها كالنوره فيقاس على الحنطه كل
مكيل فالعله لا تخلو حالها من احد هذه الاقسام فيجب ان تكون مساويه للفظ فالقياس

الشارع لان الحكم مأخوذ من عموم اللفظ وانما تذكر العلة تأكيدا واما الثاني وهو حيث العلة قاصرة تماما وله
اللفظ ففيه الخلاف الذي تقدم هل تنصب العلة بذلك ام لا ورجح الحاكم فساد القياس حينئذ واما الثالث
وهو حيث العلة اعم فهذا الموضع الذي تنتج فيه القياس وتكثر فروعه فهذه اقسام مفيدة كما ترى فهذه
الجملة تت تناصيل النص على العلة وتنبيه النصوص عليها **تنبيه** قال ابن الحاجب فاذا ذكر الوصف
صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع وحرم الربا وبالعكس كتحريم التفاضل في الحكم صريح
والعلة مستنبطة فقيل كلاهما ايما اي تنبيه نص وقيل بل استنباط لا تنبيه النص والثالث المختار وهو
ان الاول تنبيه والثاني استنباط فالقول الاول مبني على التنبيه انما هو اقتران الوصف بالحكم
وان قدر احدهما والقول الثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما والا لم يكن ايما والثالث مبني على ان
ذكرا لمستلزم له كذكره وان لحل يستلزم الصحة يعني في قوله تعالى واحل الله البيع **قلت**
وتحقيق مقصده في ذكران قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا مصرح فيه بالوصف الذي استنبط
منه الحكم وهو صحة البيع فحل البيع امارة على صحته والامارة مصرح بها وهو قوله تعالى واحل الله
البيع وكذلك قوله وحرم الربا وصف مصرح به يقتضي الحكم وهو بطلان البيع فالخلاف متعلق
بذلك هل هو تنبيه نص على العلة ام لا ومثال العكس المذكور التصريح بصحة البيع او بطلانه
فتستنبط منهما التعليل والتحريم ولنتكلم على الطريق الثالث **مسئله** واما الاجماع فقد
قيل هو ان ينعقد على وجوب تعليل الحكم بعلة معينة وهذا الطريق لا اشكال فيه ولا يحتاج
الى تفصيل ومثاله ذلك الاجماع على ان علة وجوب الحد على الشارب شرب المسكر وان علة
معاقبة تارك الصلوة تركها ونحو ذلك كثير واما تحجه اي الطريق التي تسمى تحجة اجماع وليس
بصريح اجماع فهو ان ينعقد الاجماع على وجوب التعليل للحكم من دون تعيين منهم للعلة
كانهم يجمعون على انه لا بد من علة لتحريم التفاضل في الربويات ويختلفون في تعيينها ثم
يبطل احدهم التعليل لذلك الحكم بكل وصف يحتمل ان يصح التعليل به الا وصفا واحدا فيتعين كونه
علة الحكم حينئذ لوقوع الاجماع على انه لا بد له من علة اذ لو لم يتعين عاد على الاجماع بالنقض
وتسمى هذا الطريق تحجة اجماع لان المعلل فيه يعول في تعيين الوصف الذي اختار كونه علة الى
الاحتجاج بالاجماع على انه لا بد له من علة وليس باجماع على تعيين العلة **نعم** فان كان
الاجماع على انه لا بد من تعليل ذلك الحكم متواترا قطعيا وابطل القايس كل وصف يحتمل
التعليل به بدليل قاطع ايضا الا وصفا واحدا صار هذا الوصف بمنزلة المجمع على علته وكان
القياس حينئذ قطعيا لا تعارضه الاخبار الاحادية وان لم يتواتر الاجماع او تواتر لكن لم تبطل
الاوصاف واحدها بحجة قاطعة كان ظنيا قال القاضي عبد الجبار هذه طريقة قوية يعني
تحجه الاجماع قال ولا فرق بين ان يكون الحكم معللا باتفاق او بغلبة ذلك بالدليل سوا الاتفاق
او يلا قرب القياس مطلقا ولا مانع لان ذلك كله يقتضي كون الاصل معللا كما انه تثبت
بذلك الاصول الاحكام **قلت** وذهب بشر الى انه لا يصح القياس الا على اصل اتفق

على تعليله او ورد النص بتعليله وقد تكلمنا على ذلك فيما تقدم مثال ذلك ما
روي ان بريرة لما عتقت خيرها رسول الله صلعم وهذا معلل بالاتفاق واختلفوا
في علته فقال اهل العراق العلة كونها صارت مالكة لبضعها وبدليه وقال الشافعي بل
العلة كونها صارت كاملة الحال والزوج ناقص بالرق فاذا ابطل احد التعليلين تعين
الاخر وعلى هذا اختلافهم في الربا فقال اهل العراق وهم الحنفيه العلة اتفاق الجنس
والتقدير وقال الشافعي الطعم والجنس وقال مالك بالاقتيات والجنس فاذا ابطل جهات تعين
الثالث قال الحاكم ولعل اكثر القياس يدور على هذا اعني الاصل واحد لكن القياس
نوعان نوع الاصل فيه واحد فالاختلاف في علته توجب الاختلاف في الفروع دون الحكم
ونوع تغاير فيه الاصول فتتغاير الاحكام في الفروع **تنبيه اعلم**
ان ابن الحاجب تكلم في هذا الطريق مثل ما ذكره قاضي القضاة وسماه طريقة السبر
والتقسيم قال وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليل فيتعين الباقي
للعلية قال ويكفي بحثت فلم اجد او الاصل عدم ما سواها يعني في حصر الاوصاف التي
تحتمل العلية قال فان بين المعترض وصفا اخر لزم ابطاله ليستقيم والمجتهد يرجع الى
ظنه قال ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فالقياس قطعي والا فظني فالطريق الحذف
يعني بالحذف ابطال الاوصاف المحتملة للعلية قال مثلها الالغا وهو بيان اثبات
الحكم بالمستبقي فقط يعني ان يستدل القايس على اثبات الحكم لاجل وصف ويلغي
ذكر ما عداه من الاوصاف قال وهذا الالغا يشبه نفي العكس الذي لا يفيد
عدم صحة العلة يعني كانه قال في سائر الاوصاف التي الغاها لم ينتف الحكم لانتفائها
فلا تخط لها في العلية وهذا لا يلزم لجواز ان تخلفها علة اخرى تقتضي الحكم قال وهذا
الالغا وان اشبه نفي العكس فليس منه لان القايس لم يقصد هنا لو كان المحذوف
علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقي جز علة لما استقل
باثبات الحكم لاجله ولكن يقال لا بد من اصل لذلك فيستغني عن الاول
قلت اراد بالاول اثبات الحكم بالالغا المذكور لانه اثبت الحكم به
اولا فيستغني عنه باثبات الاصل الذي يحتاج في تقريره اليه فهذه هي الاولى من
طرق الحذف ومنها طرده مطلقا اما كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم فقط
كالذكورة في احكام العتق يعني لا تعلل سراية العتق في العبد الذي عتق بعضه بكونه
مملوكا ذكرا اذ الذكورة لا تختص بذلك للاجماع على انه لا فرق في ذلك بين العبد
والامة فتلغا الذكورة وكذلك الطول والقصر ومنها ان لا تظهر مناسبته لا بنفسها
للحكم فتلغا قال ويكفي الناظر بحثت فلم اجد له مناسبة للحكم فان ادعا المناظر ان المستبقي
كالملغا في عدم المناسبة رجح سبر المستدل لمناسبته للتعدية فيعد جملة طرق

بيان التبصرة

المذف اي ابطال ما عدا الوصف المعلل به وطريقه لغرابه قال ابن الحاجب وطريق العمل بالسبر
والمناسبة وغيرهما انه لا بد من علة للحكم المشروع لاجماع الفقهاء على ذلك ولقوله تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين وهذا يقتضي انه في كل حكم شرعه رسول الله صلعم وجه مصلحة
للعباد وهو المراد من العلة قال ولو سلمنا ان ذلك غير عام فهو الغالب لان المتعقل المصلحة
اقرب الى الانقياد اليه فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها بالسبر واما في المناسبة فظهورها بحصول
المناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام
قلت فظهر من مجموع ما حكيناه وحققناه ان الطريق الذي سميناه حجة اجماع
يدخل تحته السبر والتقسيم بالوجه الذي لخصناه **واعلم** ان الطرق التي ذكرناها
تدل على العلة لا بد من دليل يدل على انها طريق ونحن نبينها الان فنقول اما النص والايماء
وهو تنبيه النص فدليل كونهما طريقين الى العلية ان الشارع اذا نص على العلة او نبه
عليها صار كانه قال هذه علة هذا الحكم فلا يحتاج الى شيء اخر في دليل ذلك لانا قد
علمنا صدقه بظهور المعجز فيكفينا قوله في صدق ما انبا به واما الاجماع فكذلك لان
دليله يقتضي ان النص من الامة كالنص من الرسول صلعم واما حجة الاجماع والسبر و
التقسيم والمناسبة والشبه فدليل كونها طرقا معمولا بها ما ذكرناه انفا عن ابن الحاجب
وهو دليل مستقيم لا عوج له **مسئلة** واما المناسب فقد قال اصحابنا
هو الوصف الذي يقضي العقل بانه الباعث على الحكم قال ابو زيد الدبوسي الحنفي
هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول قال ابن الحاجب المناسبة والاخالة وتسمى تخريج
المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا اجماع ولا غيرهما
كالاسكار في تحريم الخمر فالعقل يقضي انه العلة في تحريم الخمر لاجل حفظ العقل وفي القتل
العمد العدوان في القصاص فالعقل يقضي بانه الموجب للقصاص لحفظ النفوس كما
نبه الله تعالى عليه في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب وقالت العرب
القتل انفى للقتل فهذا معنى المناسبة والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا
من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للشارع من حصول مصلحة او دفع
مفسدة قال ابن الحاجب فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة
لان الغيب لا يعرف بالغيب اي الخفي لا يعرف بخفي كالسفر للمشقة فان المشقة لما لم تكن
منضبطة لاختلاف احوال المسافرين جعلت العلة في القصر والافطار ملازمها
المنضبط وهو السفر وان كانت العلة في التحقيق المشقة وكذلك جعلت العلة في
القصاص القتل المنطبق عليه عرفا بالعمد العمدية فجعلت العلة القتل لظهوره وخفي العمد
والقتل ملازمهما هذا تحقيق المناسب والمناسبة **قلت واعلم** ان حصول
المقصود من شرع الحكم قد يعلم يقينا وقد يظن ظنا وقد تستوي جنبتا حصوله

وانتفائه وقد يكون انتفاؤه ارجح فالاول كالبيع فان لفظ البيع مقصود الشارع
به نقل الملك وذلك يحصل به يقينا والثاني كالقصاص فان المقصود من شرعه حصول
الانزجار عن القتل وهو يغلب في الظن حصول الانزجار بالقصاص ولا نعلم حصوله
يقينا والثالث كحد الخمر فالمقصود حصول الانزجار عنها وهو لا يعلم حصوله ولا يغلب
في الظن بل يستوي طرفا النفي فيه والرابع كنكاح الصغيرة والايسة لمصلحة التوالد
فالطرف الفاضل انتفاء ذلك فهذه هي المقاصد الشرعية التي يوصل التبايس بها وقد انكر
بعضهم ما يستوي طرفا التجويز فيه وما كان انتفاؤه ارجح وزعموا انه لا مدخل
لعلل المصالح فيها **قلت** لا شك ان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد
اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن
في الملك المترفه واما اذا كانت المصلحة معلومة الفوات قطعا كلحوق النسب
بالمشرقي الذي تزوج مغربية علم انه لم يتصل بها وكاستبراء جارية اراد مشتريها ان
يبيعها في مجلس شرائها فالشافعية والمالكية لا تعتبره والحنفية تعتبره وكلام اهل
المذهب يقتضي القول الاول فان قلنا باعتباره لحوق ولدها به وان تيقنا انه لم يطاها
والا لم نعتبره لم يلحق **تنبيه** واعلم ان المقاصد الشرعية ضربان ضرب
ضروري في اصله وهي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين
والنفس والعقل والنسل والمال فمراعاتها علة في احكام فحفظ الدين علة في قتل
الكافر وحفظ النفس علة في القصاص وحفظ العقل علة في تحريم الخمر وحفظ
النسل علة تحريم الزنا وحفظ المال علة في قطع السارق والمحارب وقد شرع حكم
لتكميل الضروري كتحريم قليل المسكر والحد عليه والضرب الثاني غير ضروري وهو
اما حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها اكد من بعض وقد يكون
ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره وتكميل له كرعاية
الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح لانه اذا اعتبد الكمال
لها غير ابيها بعيبه دعاها الى الفسخ عند بلوغها وغير حاجي ولكنه تحسيني وذلك
كما يقول الشافعي في سلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة وكما
نقول نحن في وجوب تقديم الامام الاعظم او واليه في صلاة الجنازة جريا على ما العادة
في محاسن العادات وهذا احسن **فرع** نذكر فيه تسمية المناسب وقسمته اما
قسمته فقد قلنا والمناسب في لسان متاخري الاصوليين كالغزالي
يسمى تخريج المناط **قلت** والمناط هو ما يتعلق عليه الشيء ولما كانت العلة
تتعلق بها الاحكام سميت مناط الحكم ولما كانت المناسبة تستنبط بها
سمي الوصف المناسب للحكم تخريج المناط اي استخراج العلة **قلت** وكان

اذ يسمى المناط المخرج اذ الحكمة المناسب هو الوصف المعلل به لكن لما كان المستخرج من
المناسب هو كون الوصف علة ولم يكن المخرج هو الوصف نفسه سمي الاستدلال بالمنا
سبة على التعليل هو استخراج العلة وذلك هو معنى قولنا تخريج المناط والسبر والتقسيم
يسمى تنقيح المناط اي تمييزه عن غيره هذا الكلام في تسميته ولنتكلم في قسمته وهو ينقسم
الى انواع اي الوصف المسمى مناسبا ينقسم الى مناسب مؤثر ومناسب ملائم ومناسب
غريب ومناسب مرسل والمناسب المرسل هو الذي اذا استنبطت العلة منه فاثبات الحكم
بها يعبر عنه بالقياس المرسل اي الاصوليون يسمونه قياسا مرسلا والدليل على انحصار
المناسب في هذه الانواع انه لا يخلو اما ان يكون قد اعتبره الشرع او لا ولا قسم ثالث لان
كان قد اعتبره فلا يخلو اما ان تكون قد اعتبره بعينه في عين الحكم المطلوب او لا
ان كان قد اعتبره بعينه في عين الحكم فهو المناسب المؤثر وسواء اعتبره بنص
او تنبيه نص او اجماع او ظاهر اجماع وان لم يعتبره في ذلك المحل بعينه فلا يخلو
اما ان يكون قد اعتبره في بعينه او جنسه الاقرب في غيره او لا ان كان قد
اعتبره بعينه او جنسه الاقرب في غيره فهو المناسب الملائم وان لم يكن قد اعتبره
الشرع في غير ذلك المحل انما اعتبر جنسا البعيد في عين محل النزاع فهو المناسب
الغريب واما اذا لم يكن الشرع قد اعتبره لا في المحل ولا في غيره فهو المناسب المرسل
وقد استقصينا بيان هذه الاقسام بقولنا فالاول وهو المناسب المؤثر هو ما
ثبتت علته بنص او اجماع او تنبيه نص او ظاهر اجماع وذلك معنى مناسبة
الوصف في العقل للحكم والثاني وهو المناسب الملائم وهو ما لم يثبت بها في محل
الحكم نص العقل يقضي بانه الباعث على الحكم وهو ملائم لمقتضى الشرع في
ذلك المحل وذلك بان يكون قد ثبت بنص او تنبيه نص او اجماع او ظاهر اجماع
اعتباره بعينه في جنس الحكم الذي نريد القياس عليه كالتعليل بالصغر
في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر علة معتبرة في جنس حكم
الولاية بتنبيه الاجماع على الولاية على الصغير او اعتبر جنس العلة في جنس
الحكم كالتعليل بالحرج في حمل الحضر في حال المطر على السفر في رخصة الجمع
جنس الحرج معتبر في غيره خصة الجمع [illegible] كان [illegible]
النزاع او اعتبر جنس العلة في جنس الحكم كالتعليل بالقتل العمد العدوان
في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص [illegible]
اطراف وغيرها كالعين والاذن فان الشرع لما سوى بين المثقل والمحدد في الاطراف
حسن قياس النفوس عليها لاشتراكهما في جنس العلة التي هي الجناية التي [illegible] عليها
قوله تعالى النفس بالنفس الى قوله والجروح قصاص فاعتبر جنس الجناية في جنس القصاص

لانه جمع القصاص في النفس والاطراف وغيرهما

فيقول الشافعي

فيقول الشافعي للحنفي حيث لم يوجب قصاصا على القاتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيجب فيه
القصاص كالقتل بالمحدد فهذا مناسب لما يقتضيه العقل وقد اعتبر الشرع جنسه في جنس
الحكم في غير محل النزاع لان الاتفاق اعتبرت جنس الجناية جملة في جنس القصاص في
النفوس والاطراف وغيرها فهذه اقسام المناسب الملائم وهو ما لا يعتبره الشارع
بعينه في عين الحكم لكنه مناسب في العقل وقد اعتبره الشرع في غير محل النزاع اما
عينه في جنس الحكم او العكس او جنسه في جنس الحكم كما حققنا امثلته في نفس
المختصر والثالث وهو المناسب الغريب هو ما لم يتقدم له بعينه ولا لجنسه الاقرب
اعتبار في الشرع من الشارع في عين ذلك الحكم ولا في جنسه الاقرب وذلك كا
لتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات لزوجته اي المطلق لها طلاقا بائنا
في مرضه لئلا ترث منه على القاتل عمدا بالمعارضة بنقيض قصده بحرمان
القاتل عمدا معارضة له بنقيض قصده في الحكم بتوريث المبتوتة معارضة له بنقيض قصده
فكان مناسبا غريبا فانه لم يعتبر الشرع اثبات ميراث لمن ابتز
له بنقيض قصده لاجل صدور ما يسقط به لقصد اسقاطه فلم يعتبر الشرع عين هذه العلة ولا
جنسها الاقرب في عين اثبات الميراث ولا جنسه الاقرب وانما اعتبر الشرع جنسا
لهذه العلة ابعد وهو القتل فهو يشاركه الطلاق في كونه فعلا محرما لغرض فاسد
وهذا جنس بعيد وكذلك حمل التوريث على الحرمان وهما جنسان متنافيان لاشتراكهما
في جنسية بعيده وهي كون كل واحد منهما قصد به المعارضة بنقيض القصد
فمن اجل ذلك سمي هذا الطريق مناسبا غريبا في الشرع لكونه لم يعتبره الشرع وان اعتبر
جنسه الابعد قلت وكل من جوز الاحتجاج بالقياس المرسل الاخذ
في الاحكام الشرعية فانه يجوز الاخذ بالغريب من الملائم بل هو اولى بان يؤخذ به
لاستناده الى اصل معين فافهم ذلك واما القسم الرابع وهو المناسب المرسل
فهو المثبت في الشرع اعتبار جنسه ولا عينه في محل النزاع ولا غيره وهو ايضا
ينقسم الى انواع ثلثه ملائم وغريب وملغى فالاخيران وهما الغريب والملغى مطرحان
لا يعمل بهما اتفاقا والاول مختلف فيه وهو الملائم من المناسب المرسل اي اختلفوا هل يجوز
بنا القياس عليه والعمل بالحكم المقتضى عنه فابن الحاجب وغيره يمنعون ذلك مطلقا
والصحيح المذهب اعتباره وهو قول مالك والجويني وتردد الشافعي واشترط
الغزالي في صحة الاخذ به كون المصلحة ضرورية كلية قطعية كما بينه في كتابه
الشفا من كتاب الاحكام حيث حكى الخلاف في جواز قتل المسلمين اذا تترس بهم
الكفار وقصدونا فان قتلهم فيه مصلحة وهو ان يسلم اكثرهم من المسلمين
ان دفت الضرورة اليه وهي المبادفعة عن الاخ المسلمين فالمسلمون [illegible]

الى المدافعه وكليه وذلك حيث يخشى ان لم يقتل الترس ان يستاصل الكفار المسلمين
كلهم في ذلك القطر لا اذا خشي على رجل من المسلمين او رجلين او اكثر فليست كليه فيجوز مع
اجتماع هذه القيود والقطع بها قتل المسلمين الذين يتترسون بهم ولا دليل على الجواز الا القياس
المرسل وهو رعاية الاصلح لجملة الاسلام ولا اصل معين يرد اليه هذا القياس مما
قد اعتبره الشرع وورد فيه نص او اجماع وانما يرد الى امر جملي وهو رعاية مصالح الا
سلام والدفع لما يبطله او يضعفه فاذا عرفت ذلك **فالملائم من المناسب المرسل**
هو ما قد ثبت له اعتبار جملي في الشرع معين لكنه مطابق لبعض مقاصد الشرع
الجمليه كما سياتي مثاله الان وفي كتاب الاحكام **والغريب منه ما لم**
يثبت له ذلك في الشرع لا جملة ولا تفصيلا لكن العقل يستحسن الحكم لاجله ولا
نظير له في الشرع وذلك كقياس النبيذ على الخمر في علة الاسكار على تقدير عدم
النص على ان الاسكار هو العلة فانه لم يوجب الاسكار في الشرع علة في تحريم شي مع
هذا التقدير اعني تقدير كونه لم يرد نص على انه علة التحريم **بل ثبت عليه هذه المناسبه**
فكان مناسبا غريبا لكون الشرع لم يعتبره بعينه ولا جنسه في شي من الاحكام
الشرعيه مع تقدير انه لم يحصل على انه العلة نص ولا تنبيه نص ولا اجماع ولا شبه اجماع
فكان لذلك مناسبا غريبا مطرحا بالاتفاق **قلت** الان ثبت بطريقة
الشبه كما مر لكنه حينئذ يعود الى المناسب المؤثر والملائم فان **قلت** ان ابن
الحاجب اورد هذا المثال للغريب من المناسب فكيف مثلت به الغريب المرسل قلت
قد توهم بعض الشارحين للمنتهى ذلك وليس بصحيح لانه اورد مثالين جمع بينهما
الاول منهما للغريب من المناسب والثاني للغريب من المرسل بدليل انه ذكر بعده مثال الملغي
ولم يذكر مثال ما قبله وهو غريب المرسل لان المثال الاول له ملائم والثاني لا ملائم له
في الشرع لا جملي ولا تفصيلي **واما المناسب الملغي فهو ما صادم النص او كان لجنسه**
نظير في الشرع كايجاب الصوم على المظاهر والمواقع لزوجته **في رمضان الذي العتق**
ايسر عليه لقصد الزجر لاجل صعوبة الصوم **فتختص بالزجر موجود في الشرع لكن**
النص هنا وهو قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين مصرح ان الصوم انما يجزي
من لم يجد رقبة يعتقها فقد **منع من اعتباره** اي من اعتبار ما هو واقع في الزجر
وهو الصوم في هذه الصورة **واعلم** ان **المرسل الملائم** من المناسب **امثلته كثيرة**
نحو النكاح على من عرف من نفسه **العجز عن الوطء** وهو **يخشى عليها المحظور** فان من قال
ان الدخول في نكاح من يخشى عليها انه لا يوفي الوقوع في المحظور وهو يعرف من نفسه
العجز عنه محظور لا حجة له على حظره الا القياس المرسل وهو انه يعرضها لفعل القبيح
والشرع منع من تعريض الغير لفعل القبيح في بعض الصور نحو المنع من الخلوة بغير المحرم

انه يحترز من المعصيه ذكر هذا المثال للقياس المرسل في نهايه
والزنا ولو عرف من نفسه وهو من ينكر القول بحدوث العالم ويقول بقدمه
المجتهد للمالكيه **قلت وكقتل الزنديق** فقيل تقبل كسائر الكفار وقيل لا تقبل توبته
وقد اختلف العلما **اذا ظفرنا به واظهر التوبه** فلو قبلناها لم يكن
بل يقتل بكل حال **اذ مذهبه جواز التقيه** بان يظهر خلاف ما يدين به
زجر الزنديق والزجر مقصود في الشرع فلم يرجع بذلك الى اصل معين قد اعتبر الشرع
بل يرجع فيه الى مصلحة جمليه اعتبرها الشرع وهو الزجر على سبيل الجمله **ونحو ذلك** مما
يقتضيه القياس المرسل كثير كما قدمنا في المسلمين اذا تترس بهم الكفار وقصدونا
وكذلك الرمي للبغاة بالمنجنيق ونحو ذلك وهذا **فرع** يتفرع على تفصيل المناسب وهو
الكلام في امرين احدهما بيان المختلف في صحة التعليل به الى العلة من اقسامه والثاني
في بيان ما تنخرم به المناسبه ولا يوخذ بها اما الامر الاول فاعلم ان لا خلاف بين من اثبت
القياس حجة في انه يوخذ بالمناسب المؤثر ولا خلاف في انه لا يوخذ بالغريب من المناسب المرسل والملغي
واختلفوا في المناسب الملائم فالذي عليه المحققون من الاصوليين انه يوخذ به كما يوخذ
بالمؤثر وقال بشر المريسي لا يجوز الاخذ به بنا على اصله من ان علة حكم الاصل لا بد من ان تكون
مجمعا عليها او منصوصة وقد قدمنا الحجة على صحة الاخذ به بما حكيناه عن ابن الحاجب
وقاضي القضاه وابطلنا قول بشر المريسي فيما سبق واما الملائم من المرسل فقد قدمنا الخلاف فيه
فلا يحتاج الى اعادة شي من ذلك واما الامر الثاني فقد اوضحناه بقولنا **وتنخرم المناسبة**
بمفسدة تلزم من اثبات الحكم بها والمناسبة تنخرم بذلك اذا كانت تلك المفسدة راجحة
على المصلحه التي ثبتت بالمناسبه **او كانت مساويه** لتلك المصلحة فاما اذا كانت غير غالبة
وقال **ابن الحاجب لا تنخرم**
راجحة ولو عارضتها تلك المفسدة فانها لا تنخرم بمعارضتها **قلنا العقل قاض بان لا مصلحة**
المناسبه بمعارضة المفسدة مطلقا سوا كانت راجحة تستلزم مصلحة ومفسدة
مع حصول مفسدة مثلها قالوا الصلوة في الدار المغصوبه واما من صححها فاجاب
لها واليه وقع حكمهم بصحتها قلنا الهادي لم يصححها فلا يلزمه ذلك بل هو عام غير
بان مفسدة الغصب ليست ناشية عن الصلوة ولا الصلوة ناشية عنه بل هو عاص
هو به مطيع فلم تلزم المفسده من المصلحه قال ابن الحاجب لو قدرنا انهما نشا جميعا عن
الصلوة لم تصح الصلوة والترجيح بين المصلحه والمفسده يختلف باختلاف المسائل
وصلاته لو لم يقدر رجحان المصلحه لزم التعبد بالحكم بلا وجه وهذا **فرع متفرع**
على المناسب وهو ان العلما اختلفوا **في اشتراط** حصول المناسبة في صحة
علل الاحكام اي في صحة العلل التي دل عليها تنبيه النص على ثلاثه اقوال
الا اذا كانت مناسبة مطلقا والقايل بذلك هو
تناسب القايل بذلك هو والثالث اختاره ابن الحاجب المجوزه
اصحها وهو انه يقول **ان كان التعليل فهم من المناسبه اشترطت في صحة العله**

المشبه عليها والا فلا قلت تحقيق هذا القول انه ان سبق الى الفهم كونها علة لاجل المناسبة
ولم نفهم عليتها من تنبيه النص الا بنظر وتامل فلا حكم لذلك التنبيه مع ما هو اوضح منه من
المناسبة وان سبق الى الفهم عليتها من تنبيه النص ولم نفهم المناسبة الا بنظر وتامل فالحكم
للتنبيه لانه اقوى ولا تشترط المناسبة حينئذ وهذا هو اللائق بالمسئلة والله اعلم

مسئلة واما الطريق السادسة من طرق العلة فهي

الشبه وللشبه معنيان اعم واخص اما الاعم فهو ما يرتبط الحكم به على وجه يمكن
القياس عليه وهذا يعم العلل جميعا واما الاخص فهو ما تعليق الحكم به اولى من تعليقه
بنقيضه اي بغيره وان شئت قلت هو ما يثبت الحكم بثبوته وينتفي بانتفائه وليس بموثر
ولا مناسب اي ليس ثابتا بشرع لا بتنبيه نص ولا اجماع ولا بجميعها ولا سبر وتقسيم ولا
العقل يقضي بانه العلة لكن الحكم يدور معه نفيا واثباتا فقط ومن ثم سماه ابن الحاجب
الطرد والعكس وقد اختلف العلماء فيما هذا حاله هل يتطرق به الى صحة العلة ويوخذ به
ام لا على اقوال اربعة الاول لابي الخطاب وابي الحسن الكرخي وغيرهما انه طريق شرعي يثبت
به العلة فتقتضي الحكم حيث وقعت ويقول ابو الحسين في معتمد القياس القول الثاني
لابي عبد الله البصري ان ذلك ليس بطريق مطلقا لا في العقليات ولا في الشرعيات القول الثالث
انه انما يتطرق به الى العلة بعد علمنا بورود التعبد بالقياس فعند ذلك نقول ان
طرق العلل الشرعية كطرق العقلية فكما ان دوران الحكم على الوصف نفيا واثباتا طريق
الى العقلية كذلك نقول في الشرعية بعد ورود التعبد بالقياس … التردد …
القول الرابع ان ذلك ليس بطريق الا من جهة اجماع الفقهاء والقايسين انه لا
بد للحكم من علة قال ابو رشيد وهذا القول هو اختيار قاضي القضاة **قلت** وهو محتاج
الى استفسار الاجماع هل اراد ان الفقهاء والقايسين اجمعوا على انه طريق الى العلة
فذلك بعيد وكيف يصح ذلك ولم يتفق اجماع على نفس القياس جملة فضلا عن فروع
القول به ثم ان الخلاف في صحة هذا الطريق ظاهر في السابق واللاحق من العلماء ثم لو سلمنا
اجماع الفقهاء والقايسين فليس بحجة مع مخالفة غيرهم لهم وان اراد انهم اجمعوا على ان
القياس طريق شرعي وان لكل حكم شرعي وجه حكمة لقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
كما قدمنا بيانه فاذا ثبت انه لا بد من علة لكل حكم ولم نجد طريقا الى تعيين تلك
العلة الا دوران الحكم على بعض الاوصاف نفيا واثباتا حصل ترجيح كون ذلك الوصف هو علة
ذلك الحكم اذ لا بد من علة له وقد بحثنا فلم نجد غير هذه فان قال هذا الذي اردت
قلنا فهذا يعود الى طريق السبر اذ لا يثبت الدوران طريقا الى العلة حتى نعلم او نظن
انه ليس ثم ما تعليق الحكم عليه اولى من هذا الوصف الذي دار عليه ولا يكون
حينئذ طريقا مستقلا وقد بينا مثال العلة التي تثبت بهذه الطريق بقولنا كا
الكيل في تحريم التفاضل فان التعليل باتفاق الجنس والتقدير كيلا او وزنا او بالجنس

بيان العلة

والطعم

والطعم عند الشافعي او بالجنس والاقتيات عند مالك لم يثبت انها بنص ولا ايماء وهو تنبيه
النص ولا اجماع وانما يثبت بكون الحكم يثبت بثبوتها وينتفي بانتفائها لكن هذا لا يكفي في تعيين العلة
الا مع تقدم اجماع على ان الحكم معلل لا بد لاجل ذلك ثم تحصل طريقة سبر وهو حصر الاوصاف
المحتملة وابطال كل واحد الا الوصف المختار للعلية وهذا هو الذي اراده قاضي القضاة وفيه ابطال
كونه شبها طريقا مستقلا ونحن نقول بخلاف هذه الاقوال كلها وقد اوضحناه بقولنا وانما يكون طريقا
الى العلة حيث يعلم وجوب التعليل للحكم جملة اما بالاجماع على ذلك او بدليل كقوله تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين كما قدمناه انفا وان لا يحصل اجماع ولا دليل على وجوب تعليل الاصل المقيس
عليه فموضع اجتهاد للمجتهد يعمل فيه بحسب ما يظهر له من القراين المرشدة الى ان الوصف علة نحو ان
يكون لبعض الاوصاف تاثير في الحكم وليس لبعضها مثل ما له من التاثير فيكون اولى مثاله ما نقول لم
يجز اجبار البالغة العاقلة على التزويج فنحن نجعل العلة في وجوب مراضاتها البلوغ فلا يجب مراضاة
الصغيرة وان كانت ثيبا خلاف الشافعي فانه يقول بل الثيوبة فلا تراضى البكر فالتعليل بالبلوغ اولى
لان له تاثيرا في الولاية بخلاف الثيوبة ونحو ذلك من القراين المرجحة فوافقنا الناصر في الطرف الاول وخالفنا
في الثاني والحجة لنا على ما اخترناه ان الوصف الذي دار عليه الحكم اثباتا ونفيا اذا خلا عن ما له
التاثير وان الاصل عدم غيره او غير ذلك من المرجحات للعلية جاز ان يكون ملازما للعلة وليس بعلة
كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن بكونه العلة احتج القايلون بانه طريق مستقل مطلقا بانه اذا حصل الدوران
ولا مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة بانه العلة كما لو دعي انسان باسم فغضب ثم ترك
فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك **قلنا** لولا ظهور انتفاء الاشتراك
غيره … الاسم اما ببحث عن سبب غضبه او بان الاصل عدم ما سوى ذلك … لم نظن ثبت
… بعد ذلك … مستقلا بل نجعله طريقا
ما اخترناه وعلم انا في اختيارنا هذا لم نبطل به كون الشبه طريقا الى العلة وقد اشار ابن الحاجب الى مثل ما اخترناه
… فيحتاج الى تقويته بما ذكرناه فبذلك فارق قولنا قول القاضي

تنبيه

اعلم انا قد قدمنا ان القياس ينقسم الى خفي وجلي والى قياس علة وقياس
دلالة وقياس في معنى الاصل وفسرنا كل واحد منها ولم نذكر ما يسميه الاصوليون قياس غلبة الاشباه
فاردنا ان نذكره ههنا لئلا يتوهم ان قياس غلبة الاشباه هو الذي طريق علته الشبه لا النص
ولا المناسب وليس كذلك وانما قياس غلبة الاشباه هو ما يجاذب الفرع منه اصلان فصاعدا
له شبه بكل منهما لكن شبهه باحد الاصلين اقوى او يجاذبه شبهان باصل واحد وحكم كل واحد
من الشبهين مخالف للحكم الاخر فاذا اوضح القياس قوة احد الشبهين فهو قياس غلبة الاشباه
في لسان الاصوليين مثال الاول ما نقوله في دية العبد ان شبهناه بالبهائم المملوكة
وجبت قيمته بالغة ما بلغت وان رددناه الى الحر لشبهه به لم تتعد قيمته دية الحر ورجح
احد الشبهين فهو قياس غلبة الاشباه ومثال الثاني الخلاف في جزاء الصيد فالواجب

مثله لظاهر الاية فيحتمل مثله في كلفته على ما يقوله اهل المذهب ويحتمل مثله في القيمة على ما يقوله غيرهم
والحكم يعتبر هذا انما الاصل فيه يختلف الاولى ما ذكرنا ومن قياس غلبة الاشباه الخلاف في الحكم الفاسد
يشبه الزنا بكونه ممنوعا من الاقدام عليه ويشبه النكاح الصحيح في ثبوت المهر والنسب ومن ذلك
اختلافهم في المعتقة التي تحت حر هل تخير تشبيها بالتي تحت العبد اذا عتقت ام لا تخير لكن [illegible] كونها
ومن ذلك الخلاف في وجوب النية في الوضوء لشبهه بالتيمم بكونه طهارة يراد بها الصلوة ام لا تجب لكونه
طهارة بالماء كازالة النجاسة فكل من قوي ما غلب به في مثل هذه الصور فهو قياس غلبة الاشباه
وليس المراد به ما كانت علته ثابتة بالشبه الذي هو الطرد والعكس فافهم ذلك قال ابن الحاجب
وتثبت علية الشبه بجميع المسالك يعني بطرق العلة وهي النص وتنبيهه والاجماع وحجته والسبر
والتقسيم قال في اثباتها بتخريج المناط نظر يعني بالمناسبة قال ومن ثم قيل ان علية الشبه هي التي لا
تثبت مناسبتها الا بدليل منفصل ومنهم من قال هو ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطردي بان وجود
الطردي كعدمه ويتميز عن المناسب لذاته وهو الذي لا يحتاج في معرفة مناسبته الى دليل بغير ذاته
بان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم مثاله ان يحتج على الحنفي في قوله ان الازالة
مطهر للنجاسة بطهارة تراد للصلوة فيتعين لها الماء كطهارة الحدث قال فالمناسبة بين الطهارة
وبين الصلوة غير ظاهر لكن اعتبار الطهارة في مس المصحف والصلوة موهم للمناسبة فمن اجل
ذلك كان اثبات علية الشبه بالمناسبة فيه نظر ومن رجح اثباتها بذلك قال ان كان
الشبه مناسبا فهو مجمع على عليته وليس من باب علية الشبه وان لم يكن مناسبا فهو طردي فلا يعمل
بالطردي وقد يجاب [illegible] عليته بانه مناسب والمجمع عليه انما هو المناسب لذاته لا بدليل منفصل
او لا مناسب ولا طردي بل غيرهما ثابت بطريق وهو ما ذكرنا من الطرق الى الشبهية

تنبيه

اعلم انا قد بينا قياس غلبة الاشباه بيانا شافيا واما قياس المعنى فلم نقدم له تفصيلا واعلم ان الاصوليين
من الفقهاء قسموا القياس الى قسمين قياس معنى وقياس غلبة الاشباه فقياس غلبة الاشباه قد وضحناه
واما قياس المعنى فاختلفوا في تحديده فمنهم من قال الحاق ما لا نص فيه بما فيه نص اذا كان من جهة فهم المعنى
لا يتناول اللفظ وقال الماوردي [illegible] في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهو ثابت بالقياس ومنهم من قال بل قياس
المعنى ما لا يفهم بنص ولا فحوى ولا يحتاج فيه الى تامل واختبار بل يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الاصل والفرع
ولا يتعقد فيه الشبه والى هذا اشار الشافعي على ما حكاه قاضي القضاة فتحصل من هذا ان قياس
المعنى ما جمع اربع شرائط الاولى ان تكون العلة فيه مفهومة من غير كلفة الثانية ان لا تفهم بنص
ولا فحوى الثالثة ان لا يحتاج الى ضرب من الاختبار الرابعة ان يكون الاصل فيه واحدا او اكثر ويقل
الشبه بالا واحد [illegible] على وجه يقطع بعدم خلافه فما جمع هذه الشروط فهو قياس المعنى

قلت وقد يدخل كلها تحت قولنا ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع قال الحاكم وما ورد
النص على عليته او تنبيه النص على علته او تنبيه النص والاجماع او حجته فهو داخل في قياس المعنى خارج

تنبيه اعلم انه قد حصل لك فيما سبق [illegible] ومنهم من زاد طريقا سابعا الى معرفتها وهو اطرادها
من علية الاشباه **قلت** وقد صرحنا بذلك فيما ذكرناه في المختصر [illegible] طرق العلة فينبغي ان يلحق بها الكلام
بما ذكرناه اختصار طرق العلة فيما ذكرناه وقد استوفينا شرح طرق العلة
وليس بصحيح وقد قدمنا الكلام في ذلك مفصلا **مسئلة واذا تعارضت العلل رجع الى الترجيح كالاخبار** واعلم ان
كيفية العمل اذا تعارضت العلل [illegible] في العلل العقلية ونظيره في الشرعية
تعارض العلل له معنيان احدهما منافية لا يصح اجتماعهما وذلك كتنافي العلتين تثبته والاخرى تنفيه فهما متعارضان اي
ما يقتضي اثبات الحكم وما يقتضي نفيه فاذا كانت احدى العلتين [illegible] لا بعلة واحدة فاذا علل المستدل بعلة
منافيا والمعنى الثاني ان يجمع الامة او يحصل نص على ان الحكم لا يعلل الا بعلة واحدة [illegible] الترجيح كما قدمناه
ومع العلة الاخرى تنافيا فاذا تعارضت باي الوجهين فانه يرجع فيها الى الترجيح **واعلم انه** لا خلاف في الرجوع الى الترجيح عند التعارض
[illegible] للواحد من الامة [illegible] فيما يتعلق بقياس علية الاشباه ولا
[illegible] ترجيح كما سياتي واعلم ان تعارض العلل مما يتخلف [illegible] باخذ امور **اما**
رضي [illegible] الخلاف [illegible] لا يحصل ترجيح كما سياتي **و**اعلم ان العلة **ترجح** [illegible]
غير [illegible] ما ترجح به بعض العلل على بعض فنقول ان يعلم خصوصها في الاصل
[illegible] ان تكون معلوما ضرورة والعلة المعارضة لها لم يعلم [illegible] كازالة النجس
بقوة طريق وجودها في الاصل نحو ان تكون [illegible] فيقول الحنفي طهارة بالماء فلا يلزم فيها النية
او بقوة ظهور كونها علة الادلة مثال ذلك قولنا في الوضوء عبادة فتلزم النية فيقول الحنفي [illegible] فظنون
نقله لخبر هنا الرجحان ثبوتها معلوم بخلاف كون الوضوء عبادة [illegible] ومعارضتها عن [illegible] وغيره مما هو دون الاجماع **او**
نحو ان تكون عن نص ومعارضتها عن تنبيه او عن اجماع ومعارضتها [illegible] ولانه عبادة فتجب
بان تصحب علة تقويها مثال ذلك قولنا في الوضوء طهارة للصلوة فتجب النية كالتيمم مثال ذلك قول الشافعي في الورع
او يكون حكمها حظرا او وجوبا ومعارضها مثال ذلك [illegible] فيقول الخصم مال [illegible] فتحرم فيه كالحبوب
فيه كالصلوة **او يكون** [illegible] من المبيعات فيقول الخصم [illegible] طهارة للصلوة فتجب النية كالتيمم
مال [illegible] مطعوم فيجوز فيه التفاضل [illegible] الوجوب قولنا في الوضوء طهارة للصلوة فالعلة الاولى ارجح
اولى من الاولى لاقتضائها الحظر ومثال ما يقتضي الوجوب [illegible] وفيقول الحنفي طهارة بالماء فلا تجب لها النية كازالة النجس
او عبادة فتجب النية كالصلوة فيقول الحنفي طهارة بالماء فلا تجب النية فيها كالوضوء قبادة فتجب فيها النية كالصلوة
لا تقتضي الوجوب والعمل به احوط **او بان تشهد لها الاصول** نحو ان يقول في الوضوء والصوم والحج ويقول الحنفي كازالة النجاسة
فان افضل العبادة لوجوب النية ثابت في اصول كثيرة وهي الصلوة والصوم والحج [illegible] لكونه مثالة
فالاولى ارجح لانها شهدت لها اصول كثيرة دون الثانية او يقول احدهما بتحريم [illegible] المثال الماضي
والاخرى بتجويزه لعلة اخرى فالاولى ارجح لان الاصول شهدت بتحريم كل مثلة [illegible] ثبوت كونها
والاول ارجح عندي لانها وان شهدت الاصول بتحريم المثلة [illegible] الحظر [illegible] الاصول
مثلة والخصم منازع فان وافق انها مثلة لكن تشرع لعلة اخرى [illegible] وغيرها [illegible] بخلاف قولنا مجموع
او بان يكثر اطرادها نحو قولنا مكيل فيحرم فيه التفاضل فقد دخل الحبوب [illegible] فيشترط فيها النية **او بان**
او بان تنتزع من اصول كثيرة نحو قولنا في الوضوء عبادة كالصلوة والصوم والحج مثال ذلك [illegible] في التفاضل
بعلل بها الصحابي او اكثر الصحابة والاقل بعلل باختها التي عارضتها

قال في التشاش كالحل والطعم مثلاً

مسئلة وللعلة احكام بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه منها انه يصح كون العلة اثباتاً
في الاثبات والنفي وهذا الاختلاف فيه مثال ذلك الزنا علة في وجوب الحد وحرمة الجنون علة في انتفائه كما سنذكره
في كتاب الاحكام او يكون نفياً فان ذلك يصح عندنا كقولنا لم يصل فوجب قتله لم يمتثل فحسنت عقوبته
فهي علة نقيضه في حكم ثبوتي وقد تكون في نفي كقولنا غير عاقل فلم يصح بيعه ونحو ذلك وقد اختلف الاصوليون
في صحة التعليل بالنفي فالذي عليه الجمهور ان ذلك يصح لان العلل الشرعية انما هي كاشفة لا موجبة
كالعلل العقلية فالشرعية امارة للحكم او باعثة والامارة والباعث كما يصح ان يكون اثباتاً تصح ان يكون
نفياً الا ترى ان خلو الدار من نحو هم الخدم والغلمان امارة لكون الامير ليس فيها كما ان الاختلاف
اليها وكثرة الداخل والخارج امارة لكونه فيها وكذلك اذا كان في احد الطريقين مناهل ورفقة والاخرى
خال منها كان خلوه باعثاً على اختيار سلوك الاخرى ونحو ذلك وقال ابن الحاجب وغيره لا يصح ان
تكون العلة عدماً في الحكم الثبوتي لانه لو جاز ذلك لم يكن بد من ان يكون ذلك النفي مناسباً للحكم
او مظنة للمناسب لان التعليل بالعدم المطلق باطل بالاتفاق اذ ليس بمناسب ولا مظنة لمناسب فلم يكن
بد من ان يكون عدم امر مخصوص تتمكن فيه المناسبة او مظنتها واذا عللنا حكماً بانتفاء امر لم يخل ذلك
الامر المنفي اما ان يكون وجوده منشأ المصلحة لم يجز ان يكون الغرض بتحصيل مصلحة انتفاء مصلحة اخرى لان
انتفاءها مفسدة فالمصلحة المطلوبة خليفة قد عارضها مفسدة وان كان ذلك الامر منشأ مفسدة
فهو مانع وعدم المانع ليس بعلة في وجود الممنوع وانما العلة غيره مثال ذلك لم يشكر فحرمت عقوبته
فعدم الشكر انتفاء مفسدة فلا يعلل به تحريم العقوبة لان انتفاءها انما هو مانع من العقوبة وانما العلة في
تحريمها كونها ضرراً غير مستحق واما ان كان وجود ذلك المنفي الذي تحصل المصلحة بانتفائه ينافي
وجود العلة المناسبة للحكم لم يصح ان يكون عدمه مظنة لنقيضه وهو حصول المناسب لانه اذا كان
ذلك النقيض ظاهر المناسبة يعني بعد حصوله كان هو العلة وذلك الحكم لانتفاء نقيضه
نحو ان يعلل تعظيم من قد احسن اليه بانه لم يسئ اليه فعدم الاساءة لا تقتضي التعظيم بل الاحسان هو
الذي يقتضي التعظيم فلا يعلل بعدم الاساءة وان كان خفي المناسبة فنقيضه مثله في الخفاء لوجوب
استواء النقيضين في الخفاء والجلاء واذا كان خفياً لم يصح انتفاؤه مظنة لحصول مناسب خفي وان لم يكن
ذلك الامر الذي العلة عدمه منشأ مصلحة ولا مفسدة فوجوده كعدمه فلا يصح التعليل بعدمه
ولا وجوده قالوا ايضاً فانه لم يسمع ان احداً قال العلة كذا او عدم كذا قلنا انما يصح
التعليل به حيث هو انتفاء مصلحة كترك الصلاة وترك الامتثال لان فوات مصلحة كحصول المفسدة
ولا يلزم مما ذكروه من تعليل وجوب تحصيل مصلحة بانتفاء مصلحة الصلاة خلل اذا كان محل
المصلحتين متغايراً فان تفويت زيد للمصلحة التي هي الصلاة هو الذي لاجله وجب علينا تحصيل مصلحة
لنا وهي قتل المفوت لتلك المصلحة وهذا صحيح كما ترى واما قولهما لم يسمع ان احداً قال العلة

كذا او نفي

كذا او نفي كذا وهذا اضعف من الاول لانه استبعاد لا دليل يكفي غير عبارة وهذا لا يصح الاستبعاد لا دليل بمثله
مجازاً واعلم ان القول بان النفي لا يصح ان يكون علة في الثبوت مبني على ان النفي ليس بجهة استحقاق مدح وذم
وان التروك افعال وقد ابطلنا ذلك فيما سبق قلت ثم انه لا خلاف بيننا وبينهم ان المعجزة انما تثبت
معجزاً لانتفاء قدرتنا على مثله فانتفاؤها علة في كونه معجزاً وكذلك العلة الشبهية بمجموع الدوران فلا
تنتفي اجزاء من العلة دون النفي وهذا من شروط العلة لا جزئها مكابرة ظاهرة ومن احكام العلة انه يصح
كونها مفردة بلا خلاف بين الاصوليين كقولنا في الوضوء عبادة فيجب النية ونحو ذلك كثير ويصح كونها
ايضاً مركبة كالقتل عمد عدوان فان مجموعها علة في وجوب القصاص وفي ذلك خلاف فالجمهور
على ان ذلك يصح فيها وان العلة هي مجموع الاجزاء قال ابن الحاجب المختار جواز تعدد الوصف بغير العلل
به ومنهم من قال لا يصح مجيئها مركبة ويجعلون العلة من هذه الاوصاف اقواها في اقتضاء الحكم
وهو القتل والعمدية والعدوانية شرطان لها لا اجزاء منها قلنا الوجه الذي تثبت به علية
الوصف الواحد تثبت به علية المتعدد من نص ومناسبة او شبه او سبر واستنباط قالوا لو صح
تركيبها لكان كونها علة صفة زائدة على ذاتها لانا نعقل مجموعها ونجهل كونها علة والمجهول
غير المعلوم فيلزم كون عليتها امراً زائداً على ذاتها ولو كانت صفة زائدة لكانت لقيامها بكل جزء منها
فيكون كل جزء منها علة كاملة فيصح ثبوت الحكم باحدها وان قامت بواحد منها فقط كان
هو العلة دون غيره قلنا انه لا معنى للعلية هنا الا ما قضى الشرع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة
زائدة ولو سلم فليست صفة وجودية بل اعتبارية سلمنا فحكم مثله في كل متعدد نحو كون الكلام
خبراً او استخباراً قالوا ايضاً يلزم من ذلك ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية منها جميعاً
لانتفائها بعدمه ويلزم انتقاض هذه العلة اعني علة عدم العلية بعدم جزء ثان بعد اول
لاستحالة تجدد عدم العدم فوجدت علة عدم الصفة ولم يعلم وانتقاض العلة محال قلنا
عدم الجزء عدم شرط ايجاب لما بقي من العلة لا علة في عدمها سلمنا فهو كالغائط بعد البول
او العكس فكما ان المتأخر لم ينقض كون المتقدم علة كذلك العدم الثاني لا ينقض كون
عدم الاول علة فما اجبت به فهو جوابنا مثله ووجه صحة ذلك انها اعلام فلا مانع من اجتماعها على محل
ضربة او مترتبة توجب صحتها وقد تكون العلة خلقاً لازماً كالطعمية في الربويات عند من علل
بها او مفارقاً كالصغر اذا علل به فساد البيع ونحوه وقد يكون عن علة واحدة احكام متضادة كالحيض
كتحريم دخول المسجد والقراءة والصلاة والوطء لاجل الحيض فهذه احكام عن علة وتخلف من غير شرط
وقد يكون عنها مطلقة حكم ومشروطة حكم آخر كالزنا فانه يوجب جلد المحرم والرجم بشرط
الاحصان وقد تكون الاحكام الصادرة عن العلة كل واحد منها صادر عن شرط مستقل
نحوه المحصن بالبكر فانه يوجب الرجم بشرط الاحصان وقد تصدر احكام عن شرط واحد
قلت وذلك كالبلوغ فانه شرط في وجوب الصلاة ويصدر عنه صحة بيعه وصحة

تنبيه اعلم ان العلة المركبة اذا كان في اوصافها ما هو شرط
طلا نه وصحة زيادة وغيرها مناسبة للحكم فقد يسميه بعض الاصوليين ركن العلة وذلك كالبيع فانه علة في الملك معنى القبول لكن
الايجاب اقوى من القبول فعبر عنه بركن العلة والاظهر التعبير به عن كلية ما يتوقف عليه الحكم نحو

و قد يصح تناقضها وذلك نحو القتل والردة والزنا اذا اقترن وجودها **و يصح** ايضا تعاقبها
كتحريم الوطء بالحيض فاذا انقضت مدته تعقبها عدم الغسل فانه بعقبه يحصل في انقضاء تحريم الوطء **و يصح** كونها حكما
شرعيا وذلك كما نقول في الكلب نجس فلا يجوز بيعه وفي الكافر نجس فتنجس رطوبته وقد اختلف في صحة كون
العلة حكما شرعيا فالذي صححه المحصلون من العلماء جواز ذلك قال ابن الحاجب بجواز ان تكون باعثة على حكم الاصل
لتحصيل مصلحة كقولك في الوضوء طهارة تراد بها الصلاة فتشترط فيها النية كالتيمم فكونه طهارة تراد بها
الصلاة باعث على الاصل لا لدفع مفسدة كالنجاسة علة في بطلان البيع **تنبيه** اعلم
ان العلتين المختلفتين قد تؤثران في حكمين متماثلين كتحريم الوطء بالحيض وبعده بعقبه الغسل والعلل لانها
قد تؤثر في احكام مختلفة كقتل الحر والعبد فهو متماثل وان اثرا في القصاص والقيمة فهما مختلفان
وقد يصدر عن علة واحدة حكمان بشرطين نحو ملك المبيع وملك الثمن بشرط كونهما مما يصح تملكه
وقد يصدر حكمان عن علة واحدة بشرط واحد كوجوب الدية على العاقلة ووجوب الكفارة
صدرا عن القتل بشرط الخطا وقد يصدر ان عن واحد من غير شرط كوجوب الكفارة والاثم عن
الحنث وقد تقتضي لاحكام محلها كالحيض يقتضي تحريم دخول المسجد والقراءة في الحائض وجدها وقد
تقتضيها في غير محلها كالقتل يوجب القصاص على احد او جماعة ولما فرغنا من ذكر اركان القياس
وتفصيل كل ركن على حياله وفي ذلك تكميل الكلام فيما يتعلق بالقياس تكلمنا في الاعتراضات التي ترد
على القياس فمنها ما يقدح فيه ويبطله ومنها ما يمكن الجواب عنه **مسئلة و اعلم** ان **اعترا**
ضات القياس المتداولة في السنة الاصوليين **احد عشر** نوعا قلت واكثرها المرجع به الى القدح في احد
شروطه بشروط الاصل والفرع او العلة وعدها ابن الحاجب خمسة وعشرين واكثر الذي زادها داخلة فيما
ذكرنا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى قال وكلها راجعة الى الممانعة والمعارضة والا لم تسمع **قلت** بل الى المناقضة
في كمال الشروط والا لم تسمع ونحن نبدا بالاحد عشر ثم نرجع لذكر الزايد ان شاء الله تعالى **الاول**
الكسر وهو عند اصحابنا ان يظن القايس ان لبعض الاوصاف تاثيرا في الحكم فيجعله جزءا من العلة والمعترض
يظن ان لا تاثير له فيسقطه وينكسر الباقي من الاوصاف ومثاله ان يعلل وجوب صلاة الخوف بانها صلاة يجب قضاؤها
فيجب اداؤها كصلاة الامن فيظن المعترض انه لا تاثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم وهو وجوب الاداء فيقطع
فيقول انها منتقضة بكل عبادة وجب قضاؤها ولم يجب اداؤها وهو صوم الحائض في رمضان وجوابه ان يبين
القايس ان للوصف الذي اسقطه المعترض تاثيرا في الحكم وهو كون العبادة صلاة وان الصلاة تخالف
الصيام وفي ذلك **قلت** وابن الحاجب يسمي هذا الاعتراض النقض المكسور قال والمختار انه لا يبطل

القياس كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيظن المعترض ان لا تاثير لكونه مبيعا فيسقطه وينقض عليه بنكاح الغائبة فان بين المعترض
عدم تاثير كونه مبيعا كان الاعتراض قادحا ولا يفيد مجرد ذكره **قلت** ويكون حينئذ من الاعتراض
بعدم التاثير فظهر لك ان الاعتراض بالكسر راجع الى الاعتراض باختلال شرط وهو منع كون بعض اوصاف
العلة مؤثرا فان بين المعترض قدح والا لم يقدح اذ يتبين القايس ان له تاثيرا **و** الاعتراض الثاني **القلب**
وهو تعليق المعترض نقيض ما علقه المستدل في علته بعينها وهو على ثلاثة اضرب **قلت** لتصحيح
مذهب المعترض وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام فالاول كقول الشافعي في
عدم اشتراط الصوم في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فيصحح
الشافعي مذهبه بعلة الحنفي حيث قال لبث في مكان مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف
بعرفة مثاله قول الحنفي في مسح الراس عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يطلق عليه اسمه كغيره والثاني فيقول
الشافعي فلا يتقدر بالربع كغيره فعلق المعترض على علة المستدل ما يبطل به مذهبه والثالث كقول
الحنفي في تصحيح بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي
فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى
اللازم انتفى الملزوم قال ابن الحاجب وقد اختلف في القلب فقيل هو نوع معارضة اشترك فيه الاصل
فكان اولى بالقبول **قلت** يعني انه اثبت بالعلة والرد الى الاصل نقيض ما اثبته بها المستدل
قلت فكانه شارع في افساد العلة ما يرغبه المستدل لحاصله بل يقتضي ما يدعيه جميعا
كغير المؤثرة وهذا اختلال شرط **و** الاعتراض الثالث **فساد الوضع** وهو بيان كون الجامع
الاصل والفرع قد ثبت ان الشرع قد اعتبره في نقيض الحكم الذي يرغبه المستدل كمثل
في الاستدلال على تكرار النغسل في المسح فيسن فيه التكرار كالاستجمار فيقول المعترض ان الشرع
جعل المسح علة في سقوط التكرار في المسح على الخف بل دل على كراهته فكيف يعتبر في ثبانه
وجوابه في النعلي ان المانع من شرعه وهو خوف اتلاف المال لان الخف يتلف بكثرة المسح
والتحقيق ان فساد الوضع من قبيل النقض لان فيه بيان ثبوت العلة مع تخلف الحكم كما
يقال في مسح الخف لان في هذا اثبات نقيض الحكم كما قلنا في كراهة التكرار التي جعلها المستدل
سنة قلت وهو يعود الى منع كون الوصف علة لا انتقاضه وذلك اختلال شرط فان ذكره باصله فهو القلب
فان بين مناسبة لنقيض الحكم من غير الاصل الذي رده اليه المستدل كان بيانا من الوجه الذي ادعاه
المستدل رجع الى القدح في المناسبة وبيان ان بين ذلك من غير وجه المدعى فهو قدح ايضا
يكون للوصف جهتان يقتضي من احدهما نقيض ما يقتضيه من الاخرى ككون المحل شهيا فهو مناسب للاباحة
لازاحة الخاطر وللتحريم للاضرار بالنفس عند الجماع **و** الاعتراض الرابع **فساد الاعتبار** وهو مخالفة
القياس للنص وجوابه اما الطعن في سند ذلك النص ومنع ظهوره في المناقضة او التاويل او القول

بوجه واظهار كونه غير مصادم او بيان كون ذلك النص معارضا بمثله مما يطابق القياس وبيان ترجيحه
على النص بما قدمنا في النقض اذا ورد بخلاف القياس ومثاله قول من لم يشترط التسمية في الذبح ذبح من
اهله في محله فيحل وان لم يسم كذبح ناسي التسمية فيعارض القياس بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه فيجاب بان ذلك متاول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله صلعم ذكر الله على قلب المومن سمى ام لم يسم او
بترجيح القياس على ظاهر الاية لكونه مقيسا على الناسي هو مجمع عليه مخصص للاية بالاتفاق فان اظهر
المعارض فارقا بين العامد والناسي فهو من قبيل المعارضة **قلت** وفي هذا الاعتراض عود اخلال
شرط من شروط العلة مصادمة النص **و** الاعتراض الخامس القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع
بقاء المنازعة وهو على ثلثة اضرب لاول ان يستنتج المعترض من المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مثاله قولنا من لم يوجب القصاص على القاتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي وجوب القصاص
كالقتل بالجارح فيقول المعترض ان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا هو نقيضه وانما محل النزاع وجوب
القصاص الضرب الثاني ان يستنتج المعترض بطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثاله قولنا التحقيق التفاوت
في الة القتل لا يمنع من وجوب القصاص كما لا يمنع من القتل نفسه فيعترض بانه لا يلزم من انتفا مانع
واحد انتفا الموانع جميعا ولا وجود الشرايط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه اي في ان ما هو مانع
اخر او شرطا او مقتضيا المحصل قال ابن الحاجب اكثر القول بالموجب كذلك لخفا الماخذ بخلاف محل
الخلاف وهو محل النزاع في الضرب لاول فانه يحتاج الى تعيين الموانع والمقتضي وشروطه وحصولها
والثالث ان يسكت عن المقدمة الصغرى من مقدمتي القياس وهي الاولى مع كونها غير مشهورة مع
جواز ان يقول ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن قوله الوضو قربة فيرد عليه الوضو
لكونه قربة ولم تشترط فيه النية عند الخصم ولو ذكر المقدمة الصغرى لم يرد عليه الا المنع لكون الوضو
قربة وقول اهل الجدل ان في القول بالموجب انقطاع احد المتناظرين يتغيب في الضرب الثالث منه لاختلاف
المراد بين المعترض والمستدل وجواب الضرب لاول يحصل ببيان انه محل النزاع او مستلزم له كما
لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمي لانه ليس بجايز بل واجب
فيقول المراد بلا يجوز تحريمه لا ما زعمت واذا كان ذلك هو المراد لزم انتفا قولك انه الواجب وجواب
الضرب الثاني بيان انه الماخذ نحو ان يبين ان انتفا المانع من حصول القتل بالمثقل يوخذ منه
انتفا المانع من وجوب القصاص فيه ايضا لا يوجب القصاص الا زهاق الروح فاذا لم يمنع المثقل من
الزهاق الروح حصل به فقد حصل به موجب القصاص فيحصل اذ لا مانع وجواب الضرب الثالث بيان
ان الحذف سايغ بين اهل المنطق **قلت** وهذا الاعتراض يعود الى اخلال الشرط وهو المنع من
اقتضا العلة الحكم وتاثيرها فيه **و** الاعتراض السادس المطالبة وهي مطالبة المستدل بتصحيح
ما علل به وجوابه بان يشرع في تصحيح العلة باي الطرق التي مرت مثاله قول من يوجب النية في الوضو عبادة
فتجب فيه النية كالصلوة فيقول المعترض دل على ان الوضو عبادة فيستدل بقوله صلعم الوضو شطر الايمان

والايمان ينطلق على العبادة بدليل قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اراد الصلوة الى بيت المقدس
قلت وهذا يرجع الى المنازعة في حصول شرط وهو صحة العلة **و** الاعتراض السابع الفرق
وهو ان يستخرج المعترض من العلة التي علل بها المستدل علة اخرى غير التي علل بها يبطل علة القياس مثاله
قول الحنفي في مسح الراس مسح فلا يسن فيه التكرار دليله المسح على الخف فيقول الخصم ان العلة في سقوط
التكرار في المسح على الخف كونه يودي الى تلفه بتخفيفه والتغشي ليس كذلك فاستخرج علة للاصل تعلق
الحكم عليها اولى فانتقض القياس قال ابن الحاجب هو راجع الى احدى المعارضتين بمستقل وغير مستقل
كما سياتي وقيل الى الهما جميعا **و** الاعتراض الثامن المعارضة اعلم ان تعارض العلل قد قدمنا
الكلام فيه والذي نذكره هنا اتيان المعترض بعلة اخرى للاصل غير التي جا بها المستدل اما
مستقلة كمعارضة التعليل بالطعم بالتعليل بالكيل او القوت وغير مستقل كمعارضة القتل العمد
العدوان بالجارح فاذا قال المستدل على وجوب القصاص بالمثقل قتل عمد عدوان فاوجب القصاص
كالمحدد فقال المعترض ليس العلة في وجوب القصاص في المحدد مجرد ما ذكرت بل كونه قتلا عمدا
عدوانا بجارح والمثقل ليس بجارح وقد اختلف في قبول المعارضة ووجوب الجواب عنها على قولين
قال ابن الحاجب والمختار قبولها اذ لو لم تقبل لم يبق التحكم يعني في المدعى علة لان المدعى علة ليس
باولى بكونه علة او جزا من العلة من وصف المعارضة فاحتج رد المعارضة بان في اثباتها تكليفا
بالعمل وفي ردها توسعة باسقاط التكليف فقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر قلنا
فيلزمك منع الدلالة لان فيه توسعة ولو سلمنا له ان الاصل التوسعة لعدم العلة المعارضة
عارضنا ايضا بان الاصل انتفا الاحكام فترك الدلالة عليها وبانا نعتبرهما معا اذ في تخصيص
احدهما تحكم واذا اعتبرناهما لزمت المعارضة الوجه الثاني من دليل صحة قبول المعارضة
هو ما ثبت من مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا والمعارضة نوع من الفرق الثالث ان
من عارض تعليل تحريم التفاضل بالكيل بان علته بالطعم يلزم منه ذلك الفرق بين البر والنورة في
تحريم التفاضل فيهما دونه فوجب قبولها قالوا لو تعقل كل واحد من المتعارضين مناسبة الحكم
لزم كون كل واحد منهما علة فيه وذلك لا يجوز فوجب رد المعارضة قلنا هذا الحكم باطل
لتسليم ان يرد العلة المعارضة لما عللتم به اولى من ان يرد خصمكم ما عللتم به كما لو اعطي
رجل قريبا له عالما وعلل ذلك بقرابته وعلمه وله قريب اخر عالم لم يعطه فتعليله بالعلم والقرابة في
احدهما دون الاخر تحكم باطل فلا بد من فرق **تنبيه** واختلف الاصوليون
هل يلزم المعارض بيان انتفا لزوم الوصف الذي جا به المستدل عن الفرع [illegible] مطلقا
وقيل لا يجب مطلقا وقيل ان صرح المستدل بانه لازم لزم المعترض بيان عدم لزومه والا لم يلزم
وهو الصحيح لانه اذا لم يصرح بلزوم الوصف فقد انا ما لم ينتهض معه الدليل فلا يحتاج المعترض
الى المعارضة وان صرح لزمه الوفا بما صرح فيبين المعترض نفي اللزوم واختلفوا ايضا هل

يحتاج المورد للمعارضة الى اصل ترد اليه فقيل يحتاج كالمستدل والصحيح انه لا يحتاج لان حاصل المعارضة
بدعوى نفي الحكم لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل بذلك وايضا فاصل المستدل هو الاصل للمعارض
فلا يحتاج الى غيره واذا عرفت ذلك فالجواب عن المعارضة يكون اما بمنع وجود الوصف الذي عارض به
او المطالبة بتاثيره وان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر او بان الذي عارض به خفي وغير منضبط
وتحقيق خصوص الخفاء وعدم الانضباط او لا يحتمل بمنع ظهوره او انضباطه او بيان ان الوصف الذي عارض
به هو عدم معارض في الفرع مثاله لو قياس المكره على القتل في وجوب القصاص على المختار بجامع القتل
فيعترض بالطواعية فيجيب بانها عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك من قبيل الطرد او يجيب
بان الوصف الذي عورض به ملغي او يبين استقلال ما عداه من الاوصاف بالحكم في صورة اما بظاهر آية
او خبر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في الجواب عن معارضة المطعوم بالكيل مثل من بدل
دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بكفر بعد الايمان حيث يستدل على قتل المرتد اذا اعترض بانه بدل
دينه فيقتل كالمسلم اذا ارتد فيقول المعترض انما قتل المسلم اذا ارتد لانه كفر بعد ايمان فيقول المستدل
علي قد استقلت بالحكم في ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه غير متعرض للتعميم
ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز انما خلفتها علة اخرى وكذلك لو ابدا امرا اخر يخالف
ما الغاه لا الغا ويسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها مثل قولنا في صحة امان العبد امان من مسلم
عاقل فيصح كامان الحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة لبذل
الوسع او لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الالغا الى ان يقف احدهما قال ابن الحاجب لا يفيد الالغا
بضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغى
بالمقطوع اليدين ولا يكفي جوابه ترجيح الوصف المعين للتعليل ولا كونه متعديا لاحتمال الجزئية في
التحكم قال ابن الحاجب والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به **قلت في** المثال ما قد منا قال
وفي جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى كل من القولين في جواز اقتصار المستدل
على اصل واحد قولان **قلت** قد حكينا ما ذكره ابن الحاجب في المعارضة ولنا فيها تفصيل
غير ما ذكره وهو ان نقول المعارضة على وجهين احدهما ان يعارض بوصف يعلل به غير الذي
علل به المستدل وهو لا يبطل به استدلاله بل يبقى على حاله فهذه المعارضة لا يجب قبولها ولا يلزم المستدل
ان يجيب عنها مثاله ان يقول المستدل في الوضوء عبادة فيجب فيه النية كالصلوة فيقول المعارض بل طهارة
ترادللصلوة فيجب فيه النية كالتيمم فهذه معارضة غير مخلة بالاستدلال بل انا مرتد له فلا يلزم رجعها
والجواب عنها ولا وجه لقول ابن الحاجب ان قبولها تقرير التحكم المستدل في التعليل
اذ لا اخلال عليه في ذلك وثانيهما ان يعارض بوصف يبطل به استدلال المستدل اما بان يرد به الفرع الى
اصل مخالف لاصل المستدل في الحكم نحو ان يرد المستدل العبد الا القيمي في وجوب القيمة بالغة ما
بلغت فيعارض بوصف يوجب رده الى الحر فلا يتعدى ديته الحر او يعارض بوصف يجعله نكهة العلة

لو وجدت نفسها
من غير كفؤ لم عاله

المستدل ويبين به ان علة المستدل ناقصة نحو قتل عمد عدوان جارح فاوجب القصاص فيجب هذين
الوجهين يجب قبولها **والجواب** عنها والا بطل الاستدلال فهذا هو الذي يترجح لنا في المعارضة
والله الموفق **و** الاعتراض التاسع عدم التاثير وهو اربعة اقسام الاول كون الوصف غير مؤثر
مثاله في الاحتجاج على ان صلوة الفجر لا يصح تقديمها قبل طلوعه صلوة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب فيقول
المعترض لا تاثير لعدم القصر في نفي جواز التقديم فيرجع الى سؤال المطالبة **القسم** الثاني عدم
التاثير في الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول المعترض ان
التاثير فيه لتعذر التسليم لا للغيبة هذا راجع الى المعارضة في الاصل **القسم** الثالث
عدم تاثير بعض اوصاف العلة في الحكم مثاله في المرتد بن مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون
كالحربي فيقول المعترض لا تاثير لكونه في دار الحرب فيعود الى سؤال المطالبة **القسم الرابع** عدم
التاثير في الفرع مثاله امرأة زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض انه لا
تاثير لعدم الكفاءة في فساد تزويجها نفسها وانما المؤثر عدم الولي فيعود الى المعارضة في الاصل
قال ابن الحاجب وكل فرض جعل وصفا في العلة مع اعترافه بطرده فهو مردود بخلاف غيره على المختار
فيهما **قلت** يعني ان المستدل اذا ادخل في العلة وصفا جعله جزءا منها وهو معترف ان الحكم
لا ينتفي بانتفائه لكن لو الغي ذلك الوصف انتقضت العلة في بعض الفروع فان ذلك الجزء مردود ابى لا يصح
كونه من العلة وبقية الاجزاء غير مردودة على الاصح في الطرفين جميعا ومنهم من قال يبطل ذلك الوصف
لانتفاء معنى الحكم ومنهم من قال يرد ويبطل معه ايضا سائر اجزاء العلة لانه جعلها لا وجه بعينه مادكروا في
الطرفين جميعا لان الطرف الاول مبني على وجوب عكس العلة ونحن لا نوجبه وفي الطرف الثاني قول العلة
المنتقضة مثاله قول الشافعي في الاستجمار طاعة تتعلق بالاحجار ولم يتقدمها معصية فاعتبر فيها
العدد دليله الرمي ولا شك ان قوله لم يتقدمها معصية حشو لان الرمي تواتيه طاعة اثر معصية
فحاله لا تتغير لكنه لو لم يذكره لكان انتقض برجم الزاني قال في الجوهرة وهذا اضلال لا وجه لذكره
قلت وعلته الاعتراض الذي قبله راجعان الى المنازعة في كمال شروط العلة لانها عاد الى منع تاثيرها
وهو شرط كما لي قد منا **و** الاعتراض العاشر المانعة وهي انواع الاول ان يمنع المعترض من ثبوت حكم
الاصل فيبطل استدلال المستدل قال ابن الحاجب وليس قطعا للمستدل بمجرده لانه كمنع مقدمة من مقدمات
الدليل كمنع علية العلة او وجودها فلا ينقطع بل يبين ثبوت الحكم بنص او اجماع ثم يقيس عليه وقيل
بل ينقطع بمجرد منع ثبوت الحكم لانه اذا حاول الاستدلال على ثبوت الحكم كان ذلك انتقالا الى
مسئلة غير ما يحاول اثباتها وقال الغزالي يتبع عرف المكان يعني في المناظرة وقال الشيرازي لا
يسمع المنع من حكم الاصل فلا يلزم الدلالة عليه وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله
قال ابن الحاجب والمختار انه لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة على ثبوت الحكم بل له ان يعترض اذ لا يلزم
من خصوص صورة دليل صحته وقيل بل ينقطع المعترض لاشتغاله بنقض دليل ثبوت حكم

الامر خارجي من مقصود الاصل قلنا ليس بخارجي بل هو متعلق به **النوع** الثاني من الممانعة المنع بعد
بعد التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع قال ابن الحاجب والمختار وروده مثاله ان
تقول في بيان الصحيح الحاضر اذا تعذر عليه الماء كالمسافر والمريض في جواز التيمم مكلف وجد السبب في جواز
التيمم بتعذر الماء فساغ له كالمسافر والمريض فيقول المعترض هل السبب تعذر الماء فقط او تعذره في السفر
او المرض الاول ممنوع والثاني مسلم لكن فيه بطلان القياس وهو راجع الى المنع من ثبوت الوصف لكنه
بعد تقسيم واما قول من جوز قتل اللاجي الى الحرم وقد لزمه القصاص وجد فيه السبب الموجب للقصاص
متعلق التجايه الى الحرم وعدمه فيقتل وهو راجع الى نفي المانع وهو لا يلزم الا ان يبين ان الالتجا الى الحرم ليس
بمانع ولا يعترض بالممانعة الراجعة الى عدم التاثير **النوع** الثالث من الممانعة هو منع وجود الوصف
المدعى علة في الاصل مثاله قول من منع من تطهير الدباغ جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا
يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع المعترض من غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجوابه اثباته بدليل من عقل او حس
او شرع **النوع** الرابع من الممانعة هو المنع من كون الوصف علة في حكم الاصل وهو من اعظم الاسئلة لعمومه
وتشعب مسالك العلل قال ابن الحاجب المختار قبوله والا لادى الى اللعب في التمسك بكل طرد وقيل لا يقبل
المنع لان المستدل لو ادى تكمل القياس وهو رد فرع الى اصل بجامع يغلب على الظن صحته فالعجز المعارض دليل
صحته فلا يسمع المنع قلنا لا يلزم ان يصح كل صورة دليل بعجز المعترض عن اعتراضها وان لم يصحح المستدل
مقدماتها وجواب هذه الممانعة بيان كون الوصف علة باحد الطرق المتقدمة المتعقب منه فيرد على كل طريق
منها المطالبة بما هو شرط فيه فعلى ظاهر الكتاب الاجمال او التاويل والمعارضة بما هو اخرى في القول الموجب
ويرد على السنة ما يرد على ظاهر الكتاب والطعن بانه مرسل او موقوف في روايه بضعفه او قول شيخه لم اروه
له وعلى المناسب ما مر وما سياتي من القدح في المناسبة ونحوه **قلت** وهذا الاعتراض ايضا راجع
الى دعوى اختلال شرط كما ترى **النوع الخامس** من الممانعة هو منع وجود الوصف المدعى علة
في الفرع مثاله قول المستدل على صحة امان العبد العبد المأذون امان صدر من اهله كالمأذون فيقول
المعترض لا اهلية في المحجور وجوابه بيان وجود ما عناه بالاهلية كجواب منعه في الاصل قال ابن الحاجب
والصحيح منع المعترض من تقرير انتفا وجوده في الفرع لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا ينتشر الكلام
والاعتراض الحادي عشر هو **النقض** وهو تخلف حكم العلة عنها في بعض مجاريها قال ابو الحسن اعلم ان نقض
العلة هو ان توجد في موضع من دون حكمها وحكمها ضربان مجمل ومفصل فالمجمل اثبات او نفي فلا ينتقض
المجمل الا بنقيض مفصل النفي المجمل ينتقض باثبات المفصل مثال الاول ان يقول المستدل على قتل المسلم بالذمي
فيقول لانهما حران مكلفان محقونا الدم فيثبت بينهما القصاص كالمسلمين فينتقض باذا قتله خطا
وذلك لان نفي القصاص في الخطا بينهما لا يمنع من صدق القول بان بينهما قصاصا واذا صدق القول
بذلك علم ان ثبوت القصاص بينهما لم ينتقض فلم ينتف حكم العلة ومثال الثاني ان يقول المعلل لانهما
مكلفان فلم يثبت بينهما قصاص فاذا نوقض بالمسلمين يثبت بينهما القصاص في قتل العمد انتقضت

العلة لان ثبوت القصاص اذا بين في موضع من المواضع لا يصدق معه القول انه لا قصاص بينهما
على الاطلاق واما الحكم المفصل فاما ان يكون اثباتا او نفيا فالاثبات ينتقض بالنفي المجمل مثاله ان يقول
المعلل فوجب ان يثبت بينهما جميعا قصاص في قتل العمد وذلك ينتقض باقتل المسلم العبد لانه لا يثبت بينهما
قصاص لان انتفا القصاص على الاطلاق يزيل ثبوت القصاص في بعض المواضع واما النفي المفصل فانه لا
ينتقض باثبات مجمل لان قول المعلل فلم يثبت بينهما قصاص في قتل الخطا لا ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين
لان ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفايه عنهما في بعض المواضع **قلت** ولا جواب للنقض
الا ابطاله بان يبين المستدل ان تخلف حكمها لتخلف حال الاعتبار من جواز تخصيص العلة فجوابها بيان ما
خصصها في ذلك الموضع من دليل فتقضي نقيض الحكم لمصلحة او لمفسدة القربا او خلافه كمسئلة المصراة
او لدفع مفسدة اكبر كحل الميتة للمضطر ان كان التعليل بظاهر عام فحكم بتخصيصه وتعقب بالمانع
كما تقدم في تخصيص العلة **مسئلة** اما لو وجدت الحكمة المقصودة بشرع الحكم ولم يوجد
الحكم فهل ينتقض به القياس وان لم يكن التعليل بها بل بمظنتها قال ابن الحاجب المختار انه لا يبطل مثاله
ما نقوله نحن والحنفية في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي فيقول المخالف للقصد من شرع
القصر انما هو لمشقة السفر فلا حاجة ... وهو العلة في التحقيق هي المشقة والعاصي لا يستحق ... فيجب
بانا لا نسلم ان العلة المشقة ولا لزم ... بشرع في حق الحاضر المشغول بصنعة شاقة فيتقضى عليه
ما علل به من المشقة فانه ينتقض نقضه لقياسنا فانا لو ... المشقة هي الاصل في شرع الحكم قطعا فالنقض وارد
قلنا نسلم لكنها غير منضبطة فالمشقة الحاصلة في الظعن لا نقطع بمساواتها لمشقة السفر بل اغلب
ما يحصل ظن حصولها والعلة في الاصل وهو السفر مقطوع بحصولها فلا يعارض الظن القطع حتى لو فرض
وجود قدر حكمة السفر او اكثر قطعا وان تعذر بطل القياس الا ان يثبت حكم اخر يليق بها كما لو
علل القطع بحكمة الزجر فبعينه ضرب بالقتل العمد العدوان فان الحكمة وهي الزجر لو قطع كانت
ابلغ اذ ينزجر به هو وغيره لاستمراره وبنيه فيقول انه يثبت حكم يليق بها يحصل به مثل الانزجار بالقطع
وهو القتل فانه اوقع في الزجر من القطع ... انتقضت لعلة في قطع السارق وهي الزجر ان
الزجر لو كان هو العلة لقطعت يد القاتل ولم يوجب قتله لانه يحصل الزجر بالقطع ... الزجر ويكون
ابلغ لاستمراره وبنيه فينزجر القاتل به هو وغيره لاستمراره وبنيه فالمعلوم انه يحصل بالقطع من الزجر
ما يحصل بالقتل فلما لم يقطع القاتل علمنا ان علة القطع في السارق ليست الزجر لا يقال قد وجد ...
في القاتل اي علم انه يحصل بها الزجر في القاتل وما ثبت حكمها وهو القطع فهي منقوضة بتخلف
حكمها عنها حينيذ فلا تصح لهذا النقض بجواب انه يحصل ما قام مقامها في الزجر وزاد عليها وهو
القتل وهو اليق بالقتل لانه اعظم في الجرم من السرقة فحسن فعل ما يقوم مقام القطع ويزيد عليه
فلم يحصل به نقض علة قطع السارق فيصح التعليل بها فيه ولم ينتقض بترك قطع القاتل اذ قد حصل
بالقتل ما يحصل بالقطع وزيادة فلم يتخلف حكمها عنها في التحقيق فصحت ولم يخل بها هذا الاعتراض

تنبيه اختلف العلماء في المعترض بالنقض اذا منع المستدل وجود العلة التي زعم
المعترض تخلف الحكم عنها هل يمكن من الاستدلال على وجود تلك العلة قيل يمكن وقيل لا وقيل يمكن ما لم يكن حكما
مرتبا وقيل يمكن ما لم يكن له طريق الى القدح اولى منها قالوا ولو دل على وجودها في الاصل بدليل موجود
في محل النقض ثم منع وجودها في محل النقض فقال المعترض ينتقض دليلك على وجود العلة في الاصل لم يسمع
لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزمك اما انتقاض علتك او انتقاض دليلها
كان لازما **تنبيه** واختلفوا ايضا اذا منع المستدل تخلف الحكم عن العلة التي نقض فيها
المعترض هل يمكن المعترض من الدلالة على تخلف الحكم فقيل يمكن وقيل لا وقيل يمكن ما لم يكن له طريق الى القدح
اولى منه **تنبيه** واختلفوا ايضا هل يجب على المستدل الاحتراز من النقض فقيل يجب وقيل
يجب الا في المستثنيات وقيل لا يجب مطلقا وهو الاصح لانه انما سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس من
الدليل وايضا فانه وارد ولو احترز اتفاقا فهذه الاعتراضات المتداولة في السنة الاصوليين قد
حققناها على ما هو مقرر في هذا الفن والذي ذكرناه في متن المختصر من شروط القياس
وتحقيق اركانه هو معين للمجتهد وكاف له في كمال ما يحتاج اليه من معرفة القياس لانا بينا ان
المرجع بالاعتراضات الى المنازعة في كمال اركان القياس وقد اوردنا في متن المختصر ما تكمل به
اركانه فاذا قررها لم يتوجه عليه اعتراض **تتمة** وقد اورد ابن الحاجب اعتراضات اخر هي
مع امعان النظر داخلة فيما قد ذكرناه لكنا نذكرها زيادة في البيان وجملتها عشرة اولها
الاستفسار وهو طلب تفسير لفظ المستدل لاجمال فيه او غرابة وبيان اجماله او غرابته على المعترض
ببيان صحة اطلاقه على متعدد ولا يكلف بيان التساوي لتعسره ولو قال اذا طلب بيان تساوي المعاني في
ذلك اللفظ ان التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه بظهوره في
مقصوده بالنقل او العرف او بقرائن معه او بتفسيره فان قال المستدل يلزم ظهوره في احدهما دفعا
للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدته لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فقد صوبه بعضهم وبعضهم
لم يصوبه واما لو فسره بما لا يحتمله لغة فهو من جنس اللعب **قلت** وهذا الاعتراض داخل في التحقيق للمطالبة
لان المورد له مطالب بتقرير ما نصبه المستدل باللفظ اما الاصل والعلة او الفرع او الحكم ولهذا
لم يذكره كثير من الاصوليين مستقلا وكذلك اذا تتبعت ما بعده وجدته في التحقيق فيدخل فيما
شتى من الاعتراضات **وثانيها** القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة او مساوية وجوابه بالترجيح
تفصيلا واجمالا كما تقدم **ثالثها** القدح في افضاء الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة
على التابيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم
والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح اشد افضاء الى الفجور لان النفس مائلة
الى الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع الميل الى الفجور في العادة فيصير كالطبيعي كما في الامهات **رابعها**
الاعتراض بكون الوصف خفيا كالرضى والقصد اذا علل بهما ولا شك ان الخفي لا يعرف الخفي وجوابه

بما يدل عليه من الصيغ والافعال **وخامسها** كونه غير منضبط كالتعليل بالحكمة والمقصد كالحرج والمشقة
فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما بانه منضبط بنفسه او بضابط كضبط
الحرج والمشقة بالسفر ونحوه **وسادسها** الاعتراض بكونها مركبة وقد تقدم الخلاف في صحتها **وسابعها** الاعتراض
باختلاف الضابط في الاصل والفرع مثاله ما نقول في ايجاب القصاص على الشهود تسببوا بالشهادة فوجب القصاص
كالمكره فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه ان
الجامع ما اشتركا فيه من التسبيب المضبوط عرفا او بان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصله
المغري للحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته
وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصلي التسبيب فانه اختلاف فرع واصل كما نقيس الارث في طلاق المريض
على القاتل بمنع الارث **وثامنها** الاعتراض باختلاف جنس المصلحة كما نقول يحد اللائط
اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرما شرعا فيحد كالزاني فيقول المعترض علة الحد صيانة عن رذيلة اللواط
وفي الاصل العلة دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع وهو راجع الى المعا
رضة وجوابه انكار خصوص الاصل اي عدم تسليم كون العلة مجرد دفع محذور اختلاط الانساب
بل بمعنى مشترك عامه والا لزم جواز الزنا بالصغيرة والآيسة ونحو ذلك **وتاسعها** الاعتراض
بمخالفة حكم الاصل لحكم الفرع كقياس البيع على النكاح والعكس وجوابه بيان ان الاختلاف فيهما راجع
الى محل الحكم واختلاف المحل شرط في صحة القياس لا اختلاف الحكم **وعاشرها** الاعتراض بالمعارضة في الفرع
بما يقتضي نقيض الحكم باي طرق العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة قالوا فيه قلب الناظر
واجيب بان القصد الهدم وجوابه بما يعترض به على المستدل مثاله قولك في العبد مملوك يجب فيه قيمة
كغيره من المملوكات فيقول المعترض هو مكلف فلا يتعدد به كالحر فعارض علة الفرع بما يقتضي نقيض حكمها
فيحتاج في تقرير ما عارض به الى احد طرق العلة فيصير مستدلا بعد ان كان معترضا وفيه
قلب الناظر والمختار قبول الترجيح ايضا فيتعين العمل به لان الراجح هو المقصود والمختار ايضا
انه لا يجب الايماء الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة
تنبيه قال ابن الحاجب واعتراضات القياس على تراتبها فلكمالها
هل يجب فيها الا انه منه ... الاعتراضات متعددة على مثله واحدة وما لم يكن
من جنس واحد يصح تعدده اتفاقا اي يورد منها اعتراضات متعددة من جنس واحد فصاعدا
من جنس واحد كالممانعة والمطالبة والنقض والمعارضة فقد اختلف في جواز ايراد جنسين فصاعدا
فمنعه اهل سمرقند قالوا لانه يؤدي الى الخبط والكثير وجوزه غيرهم كالمتعدد واختلفوا
ايضا في صحة ايرادها مترتبا بعضها على بعض بحيث يورد المطالبة بعد منع تسليمها
يورد القلب بقوله لا نسلم ... فقال الاكثر الاولى منعه لما فيه من التسليم لبطلان
الاعتراض المتقدم حتى يتعين الاخر قال ابن الحاجب والمختار جوازه لان التسليم تقديري واذا جاز
ايراد الاعتراضات مترتبة فينبغي ان يرتبها المعترض على ما يرتبها المستدل لانا اذا كان منعا نعم

تسليم لانه اذا اعترض للفرع ثم طالب بتصحيح الاصل كان ذلك سعيا لهدم الاصل بعد ان سلمه بان
اعترض للفرع دونه فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليهما وقدم
النقض على معارضة الاصل لانه يتوجه لابطال العلة والمعارضة تتوجه لابطال استقلالها وابطالها
اهم من اثبات استقلالها واذ قد اتينا على باب ترجيح القياس فلنتكلم على باب

الاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي وفيه مسائل الاولى

مسئلة يذكر فيها ماهية الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه والرأي والمفتي والمستفتي اما الاجتهاد
فله معنيان اعم واخص اما الاعم فله مجريان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو استعمال القدرة
في تحصيل امر على وجه يشق فيقال جهد ويكون اذا استفرغ وسعه في تحصيله وكذا اجتهد فيه
ولهذا يقال فلان اجهد نفسه اي اتعبها واما في الاصطلاحي فالاعم من معنييه في الاصطلاحي
هو بذل الجهد في معرفة الاحكام الشرعية بالنص الخفي ذكر معنى ذلك قاضي القضاة في شرح
العمد حيث قال هو بذل المجهود في تعرف الحكم من جهة الاستدلال لا بالنصوص لا بظاهرها واما
الاخص في الاصطلاح فهو ما يعرف به الحكم من غير رجوع الى نص او اصل معين كقيم المتلفات
وارش الجنايات ونحو ذلك مما لا يرجع فيه الى نص او اصل معين وقال بعض حقيقة الاجتهاد كحقيقة
القياس وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي واما المجتهد
فقد تقدم تحديده في اول الكتاب الفقيه هو المجتهد في الاصح والمجتهد فيه كل حكم شرعي ظني
والرأي في اللغة مصدر رأى قال تعالى يرونهم مثليهم رأي العين اي رؤية العين لا رؤية القلب
وفي عرف اللغة هو الظن الصادر عن النظر في الامارة قال تعالى بادي الرأي اي اول ظن عن غير
نظر واما في الاصطلاح فهو يعم القياس والاجتهاد يقال هذا رأي فلان اي قوله الصادر عن
قياس او اجتهاد في النصوص ولا يصح ان يقال في القطعيات رأي فلان فلا يقال رأي فلان وجوب
الصلوة او نحو ذلك وانما يقال رأيه وجوب المضمضة او وجوب الوتر او تحليل المثلث او تحريمه
او نحو ذلك قلت في قول القاضي الاجتهاد بالمعنى الاعم عبارة عن استنباط الاحكام من
النصوص نظر من وجهين احدهما ان هذا ليس باعم وانما هو يخص النصوص ولم يدخل تحته معنيان
فهما الوجه الثاني ان المشهور في لسان الاصوليين ان النص هو ما لا يحتمل غير ظاهره فكيف قال لا
بظاهرها فالاولى ان يقال ان الاجتهاد الاعم ما ذكره ابن الحاجب والاخص ما لم يستند الى نص او اصل
معين كالاجتهاد في تقدير القيم والارش ونفقة الزوجات ونحو ذلك لكن صاحب الجوهرة حكى
ذلك فنقلناه والذي ذكره القاضي ما حكيناه ولم يقسمه الى اعم واخص الحق عندي في الاعم ما ذكره ابن الحاجب
وفي الاخص ما ذكرناه هنا مسئلة قال الاكثر من الاصوليين ويصح تجزي الاجتهاد فيكون
الانسان مجتهدا في فن دون اخر وفي مسئلة دون اخرى اي يتمكن من استنباط احكام ذلك
الفن او حكم تلك المسئلة على الحد الذي يتمكن منه المجتهد الكامل لجواز اطلاع القاصر عن الاجتهاد

الكامل على امارات مسئلة لا تتعلق بغيرها على حد اطلاع المجتهد فيستويان في التمكن من استنباط
حكمها وقيل لا يصح ذلك وروي منع ذلك عن المنصور بالله عليه السلام قال لجواز تعلقها بما لا يعلمه القاصر عن
رتبة الاجتهاد قلنا هذا خلاف الفرض لانا قد فرضنا انه قد علم كل ما يحتاج اليه في استنباط
ذلك الحكم على الحد الذي علمه المجتهد ولا مانع من ذلك ولو اشترطنا كمال الاجتهاد في كل من يجب ان لا يجهل
المجتهد شيئا من ماخذ كل مسئلة اذ الفرض ان لا يجهل المجتهد شيئا من المسائل بل الاجتهاد به لكمال علم
بما خذ كل مسئلة والا كان قاصرا وقد اجاب مالك من اربعين مسئلة سأله عنها سائل على الربع وقال
في البقية لا ادري فلولا انه يصح كمال الاجتهاد في مسئلة دون اخرى لما جاز منه ان يجيب عن البعض
ويقول فيما عداه لا ادري مع كونه كامل الاجتهاد بالاتفاق ولم يخطئه احد في كونه اجاب عن البعض قالوا
انما لم يجب في الباقيات لتعارض الادلة عليه فيها قلنا فقد صار في حكم الجاهل لاحكامها
حينئذ كجهل المقلد فيلزم ان لا يصح جوابه حتى يكمل اجتهاده فيها فان قيل لا تعلق لها احاط به بما
جهله قلنا كذلك نقول في المقلد قالوا ان المقلد يجوز في كل مسئلة غير ما اخذها ان لها تعلقا
بما لم يعلمه فلا يصح اجتهاده فيها قلنا لا نجوز الا حيث غلب ظنه خلاف ذلك عن نظر او عن
تحري الائمة للامارات قالوا يودي الى ان يقال نصف مجتهد وثلثه وربعه ولم يقل بذلك احد
قلنا هذا توصل بالعبارات الى ابطال المعاني ومثل ذلك لا يجوز مسئلة
قال الاكثر من العلماء ان الحق في المسائل القطعية وهي التي تكليفنا متعلق فيها بالعلم اليقين
واحد والمخالف فيه مخطئ آثم وقال الجاحظ لا اثم على من طلب الحق ولم يعاند والحجة لنا عليه
ان الاجماع من المسلمين معلوم انعقاده على تاثيم اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار في ملة الاسلام
وان انكروا العموم فقوله قلت ولعل الجاحظ يقول انهم معاندون لانا قد علمنا بالسمع انهم معاندون وان نزلت في ابن سلام فهي عامة وقد
قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقوله تعالى ومن اظلم
ممن كتم شهادة عنده من الله الى غير ذلك من الآيات المصرحة بان اهل الكتاب معاندون كقوله تعالى
لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون وهذا محمل حسن للجاحظ
نعم الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل اما
وصيانه له عن مخالفة الاجماع وما علم من دينه صلعم من تاثيم كل من كذبه من اهل الكتاب
الوثنيون فعنادهم معلوم بالعقل اذ لا يخفى على كل ذي عقل ان الحجارة لا تضر ولا تنفع ولا تبصر ولا تسمع
وانه لم يرد امر من الله تعالى بعبادتها فعنادهم حينئذ اظهر فيحمل كلام الجاحظ على ان مراده
من لم يعاند الحق من فرق الاسلام كالمجبرة والمشبهة والله اعلم فيرتفع الاثم عن من اجتهد
في طلب الحق ولم يعاند وزاد القاضي عبد الله بن الحسن العنبري على ما ذكره الجاحظ من العفو
المخالف في المسئلة القطعية بان قال بل كل مجتهد فيها مصيب بمعنى انه لا اثم عليه لا ان
مصيبا كالعنبري ونحو ذلك كنصوص المشبهة ونافي التشبيه والوعيدي والمرجي اذا اراد الرد الباطل

قوله قلنا لا شك ان احد الاعتقادين مخالف للحقيقة فان اعتقادي التشبيه ونفيه لا بد ان يطابق
احدهما ما هو ثابت في نفس الامر اذ لا يحتمل قسما ثالثا والاخر يخالفه اذ يعلم ضرورة ان ثبوت الشي
ونفيه لا يجتمعان في حالة واحدة واذا كان احدهما مقطوعا بمخالفته للمعتقد فهو جهل قطعا
لانه اعتقاد للشي لا على ما تناوله والجهل قبيح معلوم قبحه ضرورة كالظلم قال الحاكم وقد نسب العنبري
بهذه المقالة الى جهالة المعرفة بتمييز ما يصح ان يكون صوابا وما لا يصح ونسب الى مخالفة الاجماع قلت
والاقرب ان الرجل لا يجهل بطلان ذلك كيف وهو من اهل البصائر المعتبرين لكن التحقيق ان خلافه
راجع الى كيفية التكليف بالمعارف الدينية فعنده ان المطلوب منا فيها الظن كالعمليات
وعندنا بل المطلوب العلم الجازم في شرح كتاب نقلا بدوا واذا قال بذلك فهو قريب من قول من غيرنا ان
المقلد فيها ناج وقد مر الكلام في ان المطلوب فيها العلم اليقيني لا الظن ولا التقليد وقيل بل مسائل
اصول الدين النظر فيها حرام اذ هو بدعة هذا قول الحشوية وبعض المجبرة والحجة لنا عليهم
ما مر في شرح القلايد فلا يحتاج الى اعادته واما قول الجاحظ فان كان على ظاهره فباطل بالاجماع
بل بما علم من دين النبي صلعم من تاثيم الفرق الكفرية المنافية لملة الاسلام ولا يبعد كفر من انكر تاثيم
احد منهم ان كان على ما تأولناه فقد قدمنا ان النظر متى كمل العقل طريق موصل الى العلم قطعا وانه يجب
من الله التنبيه على كيفيته [illegible] الا ان لم يتنبه من قبل نفسه قالوا تكليفهم بخلاف ما اداهم اجتهادهم
اليه تكليف ما لا يطاق قلنا بل تكليف بما يطاق لما قدمنا قالوا التكليف بالظن في العمليات
جائز فكذلك في غيرها قلنا المطلوب في العمليات العمل بما اداه اليه الظن فلا يمتنع تعلق المصلحة
بذلك بخلاف ما المطلوب منا فيه مجرد الاعتقاد فالاقدام على ما يجوز كونه جهلا قبيح مسئلة
في بيان حكم المسائل الظنية في اصابة المجتهد فيها وعدمها فقد اختلف الناس في ذلك فالذي عليه
السيدان ابو طالب والشيخان ابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار وابو الهذيل وابو عبد الله البصري
ومن تابعه والباقلاني وابو الحسن الكرخي وحكاه عن اصحاب ابي حنيفة ومحمد بن الحسن الكيا
نيان وابو بكر الرازي بعد اتفاقهم على ان الحق في العقليات مع واحد انهم قالوا فاما المسائل الظنية
اي التي دليلها ظني من العملية اي المطلوب فيها العمل لا مجرد الاعتقاد فكل مجتهد فيها مصيب
اي للمطلوب منه كل [illegible] اداه اليه نظره ومراد الله منه تابع للظن وقال الاصم وبشر المريسي
وابن علية بل الحق فيها مع واحد والمخالف له مخطئ قال الاصم وينقض به الحكم اي اذا حكم الحاكم بشي
وخالف فيه اجتهاد غيره فلذلك الغير ان ينقض حكمه باجتهاده قال الاصم ويأثم المخالف فيها لمن معه
الحق كما يقول في مسائل اصول الدين سواء عنده وقالت الظاهرية بل الحق مع
واحد والمجتهد مصيب قال الحاكم وكلام الشافعي رحمه الله مختلف في هذه المسئلة ففي بعض كلامه
ما يفهم منه انه يقول بالتصويب وفي بعضه ما يفهم منه انه يقول الحق مع واحد واختلف اصحابه اي
المنسوبين اليه فقيل مذهبه ان الحق مع واحد والمخالف معذور وقيل بل يقول بالتصويب لكن المخالف

اخطأ الاشبه فلذلك روي عنه قولان في ما الفرع والفقها كالذي روي عن الشافعي من تردد مفهومه ما
يجمع بين التخطئة والتصويب قال ابن الحاجب ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب قال فان كان
في المسئلة القطعية دليل قاطع فقصر المجتهد فمخطئ آثم قال وان لم يقصر فالمختار انه مخطئ غير آثم قلت
اما عندنا اصحابنا فانهم لا يمنعون حيث لم يقصر من تعذر تنبيهه على الحق فيها نعم
وابن الحاجب ممن يقول الحق في الظنيات مع واحد والمخالف مخطئ معذور ورواه سفين بن سحبان
عن اصحاب ابي حنيفة والحجة لنا على تصويب المجتهدين ان المعلوم من حال الصحابة عدم التأثيم
والتخطئة للمخالف فيما اختلفوا فيه من الميراث وغيره ولم ينقض احدهم حكم الاخر
حيث خالف اجتهاده بيان ذلك من وجوه احدها ان المخالف لو كان مخطئا لما جاز تعظيمه والمعلوم
من حالهم انه كان يعظم بعضهم بعضا مع الاختلاف في المسائل فانا قد قدمنا الرواية عن ابن عباس
انه اخذ بركاب زيد وقال هكذا امرنا ان نفعل بعلمائنا فقبل يده زيد وقال هكذا امرنا ان نفعل
باهل بيت نبينا الى غير ذلك كما كان من ثناء عمر على علي عليه السلام وثناء علي على عمر حتى روي فيه عن النبي صلعم
عمر سراج اهل الجنة في الجنة الى غير ذلك مع ظهور الخلاف بينهما في مسائل فلو كان المخالف عندهم
ما شاع لهم ذلك فاقتضى ما ذكرناه عنهم انهم يرون الاصابة اي ان كل مجتهد مصيب وان لا يرد الاصابة
بل يقولون بتخطئة المخالف لكان تركهم الانكار عليه وتعنيفه اجماعا منهم على خطأ وهو الاخلال
بالانكار مع وجوبه هكذا ذكر الحاكم وغيره بمعناه قلت وفيه نظر عندي لان من
الجائز كون الخطأ في ذلك لا يقطع بانه كبيرة فلا يوجب ترك الموالاة فالاولى ان يقال ان المعلوم انه
قد تكرر الكلام بينهم في المسائل الفروعية وظهر اختلافهم فيها ظهورا متتابعا ذا ابعاد فلو خطأ بعضهم
بعضا في ذلك وحكم بتأثيمه لظهر ذلك على حد نقل الاختلاف لان الداعي الى نقل الخلاف هو بعينه
داع الى نقل ما قيل فيه من التخطئة والتأثيم كما نقل عن الخوارج تأثيم من خالفهم في مذهبهم
وتكفيرهم وكما نقل ما كان بين علي ومعاوية من القتال والكلام الواقع في غرض الفتنة
والمكاتبات ونحوها والمعلوم قطعا انه لم ينقل عن الصحابة تخطئة وتأثيم بسبب اختلاف انظارهم
في الفروعيات اعني لم يظهر ذلك عنهم على حد ظهور الاختلاف والباعث الى نقلهما واحد قطعا فقطعنا
ان التخطئة والتأثيم في ذلك لم يكونا وان ما نقل في بعض الصور كما نقل عن علي عليه السلام وزيد وغيرهما
من تخطئة [illegible] في ترك العول وانه [illegible] خطأ [illegible] وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل فيها
واحد نصفا ونصفا وثلثا فانما هو على كون كل واحد لم [illegible] مخالفه
انها اقوى دلالة على الحكم الا ترى ان العلماء من بعدهم ربما غلط بعضهم بعضا ونسبه الى الغلط
والسهو ان لم يكن عنده مخطئا الا ترى ان الكثير من متأخري المذاكرين في الفقه غلط القاضي
ابا مضر في كثير من المسائل التي خرجها للمذهب وصنف في ذلك كتابا سمى كشف الغلطات والمعلوم
انه انما اراد ان نظره في تلك المسائل اخطأ الارجح من الامارات لا انه مضلل له ولا مؤثم وكذا
المسائل

بحر ممتنه من العلما وسائر الفنون اعني بها طريقه الظن مرع لك ان المثل السائر في علم المعاني والبيان مشهور الحسن والجوده انه تسلط عليه من بعض عقوده وغلط صاحبه في اكثر مجاري كلامه وفي مقابله وصنف في ذلك كتابا سماه الفلك الدائر على المثل السائر ثم تسلط على مصنف الفلك الدائر من اعترض كلامه واجاب عن اعتراضاته على المثل السائر وصنف في ذلك كتابا وسماه قطع الدائر من الفلك الدائر على المثل السائر والمعلوم ان مورد الاعتراضات التغليطات في هذه المسائل الظنيات ثم يقصد تضليل المعترض وتخطيته وتاثيمه لانا نعلم ذلك من شاهد حالهم في مراجعات المناظرات مع ان الكل وابا منصر ممن يقول بالتصويب فاحدهما لا يهلك صاحبه فما نقل من التخطيه فيما بين الصحابه فانما هو من هذا القبيل لا من قبيل التهليك ولهذا لم يذكر في تلك المنقولات مما يقتضي التهليك اكثر من ثلث روايات احدها قول ابن عباس من باهلني باهلته **وهذا** يحتمل المبالغة وانه اراد من زعم ان فيما قلت محطا اثم من باهلني بعد التخطيه باهلته وثانيها قول علي عليه السلام لابن عباس في نكاح المتعه انك رجل تايه وهذا انما يدل على ان الناظر اخطا الارجح وثالثها قول عايشه للمراة التي سالتها بيعتي ما شريت وبيعتي ما اشتريت ابلغي زيدا ان الله قد احبط جهاده مع رسول الله صلعم فذلك محتمل انها ظنت انه فعله مع اعتقاده للتحريم اذ لم يرو عن غيرها مثل ذلك مع ان من جوز مسلة العينه ونحوها ينكر ذلك فهذه الثلث ابلغ ما روي من التخطيه ولم تظهر ايضا على جهه الاختلاف ولا نقلت كنقله فلا يجوز اعتمادها والاخذ بها في التخطيه والتاثيم واما من قال ان الخطا مغفور فيمنع الحجه لا تلزمه بل ما ذكرناه فهو حجه له في سقوط الاثم فينبغي من لا ان نشتغل بالدلاله على التصويب وانه لا خطا ممن قد وفى الاجتهاد حقه وانما هو مصيب فيما اداه اليه اجتهاده **والدليل** على ذلك ان نقول المسايل التي لا دليل عليها قاطع من الاحكام العمليه وغيرها وعلينا فيها تكليف لا يخلو اما ان يكون مراد الله تعالى منا فيها متعينا في علمه وغير متعين ان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون المطلوب منا في معرفته الوصول الى العلم اليقيني او لا الاول باطل لتضمنه تكليف ما لا يطاق اذ المفروض انه لا طريق اليها موصل الى العلم وان يكن المطلوب منا في معرفتها العلم اليقيني فلا يخلو اما ان ينصب لنا امارات تثمر الظن المتعلق بما اراده منا او لا ان كان الثاني فباطل ايضا لانه اما ان لا يكون له منا فيها مراد نحن مكلفون به فهو خلاف المفروض اذ كان له فيها مراد منا ولا دلاله عليه ولا امارة فتكليفنا به بعينه تكليف ما لا يطاق وان كلفنا فيه ان نعمل بظن واعتقاد لا عن دليل ولا امارة فالظن لا عن امارة متعذر قبيح والاعتقاد الجازم ايضا اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا قبيح والاقدام على ذلك قبيح والله تعالى **لا يريد منا** قبيحا وان كان عليه امارة تفيد الظن فقط فلا يخلو اما ان يريد منا اصابة الظن المطابق لمراده المتعين او لا ان اراد منا ذلك ادى الى الخلف باطلين لانه اما ان يريد منا تيقن اصابة الظن المطابق لمراده لزم ان يكون

عليه دليل قاطع وذلك يستلزم كون ذلك الظن علما لعلمنا بمطابقته لمتعلقه وهذه هي حقيقه العلم ولا نريد منا تيقن اصابة الظن المطابق لمراده وانما يريد ظن اصابته فقط سوا اصبناه ام لم نصبه لزم من ذلك ان يكون مراده منا انما هو ما ادى اليه اجتهادنا ولا مراد له منا سوى ذلك لا ارادة ماسواه ان نعلم ان تكليفنا فهو ما لا يطاق وان لم نعلمه كان تكليفنا ما اراده عبث والعبث قبيح والله لا يفعل القبيح واما اذا لم يكن له منا في تلك الاحكام التي لا دليل عليها قاطع مراد متعين فاما ان يكون علينا فيها تكليف اراده منا فاما ان ينصب لنا امارات او يامرنا بالعمل بما ادتنا اليه من الظنون او لا ان لم يكن فالتكليف بالعمل بها حينئذ تكليف ما لا يطاق وهو قبيح والله تعالى عن القبيح وان كان **الاول** فالعامل بما اداه اليه اجتهاده حينئذ قد اصاب مراد الله منه من غير شك فلزم من ذلك كون كل مجتهد مصيبا اي فاعلا ما اراده الله منه **وهذا** دليل قاطع لا غبار عليه مبني على القول بالعدل والحكمه ولم يتمسك احد من المستدلين على اصابة المجتهدين فيما نعلم وهو اوضح المسالك من جهة العقل ويؤيده من السمع قوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله فانها نزلت في رجلين من اصحاب رسول الله صلعم جعل احدهما في خلال حصار بني قريظة يقطع في افساد نخيلهم وقطعها وجعل الاخر يجتهد في تقويمها واصلاحها فلما خبرها الى رسول الله فاستخبرهما وسالهما عن شانهما في ذلك فقال الذي كان يقطعها اما انا يا رسول الله فخشيت ان لا يحصل الاستيلا عليهم فاردت ان لا ينتفعوا بها ان بقوا وقال الاخر واما انا فوثقت من الله تعالى بالنصر لرسول الله صلعم وتمكينه منهم فتبقا اراضيهم فيا للمسلمين ينتفعون بها فاردت ان احفظها لذلك فتوقف رسول الله صلعم في تصويبهما حتى نزلت فيهما الايه فصرح فيها ان الله اراد من كل واحد منهما ما اداه اليه نظره لقوله فباذن الله ولا اذن منه في تلك الحال سوى الارادة فهكذا حال المجتهد في المسائل الظنيه وهذا من اقوى ما يستدل به من السمع والله الموفق والهادي **تنبيه** اختلف الذين قالوا ان مراد الله تعالى متعين فمن اصابه فهو المصيب ومن لم يصبه فهو المخطي فقال ابن الحاجب منهم من قال لا دليل عليه بل هو كدفين يصاب بغير تعيين بل يصاب بالنص وقال الاستاذ بل عليه دليل ظني وهذا العود غايته الى الاول اذ اصابة الحق انما تكون بالتبخيت لان الظن لا يكفي في الدلاله وقال الاصم والمريسي بل عليه دليل قاطع فالمخطي اثم وان لم يبتغض **قلت** ولعله اصابا في خطابهما لانه اثبات حكم بطريق ولا دليل عليه تعويل شبه القبيح الى الله لكن دعواهما وجود الدليل القاطع على كل مسالة مع علمه بعد ذلك معلوم ضرورة فانا نعلم في كثير من الاحكام كوجوب المضمضه ووجوب تعميم الراس ونحو ذلك لا دليل قاطع على اثباته ولا نفيه **تنبيه** واعلم ان ابا الحسين اورد حجج المصوبين ومخالفيهم واعترض كل حجه حتى لم يكن تعتز له في ذلك فرد ذلك الذي اعتمده حجة واضحه في اصابة المجتهدين لا يمكن ردها **نعم** ولا بد من ان نذكر طرفا من حجج الفريقين وما قيل فيها اما المصوبون فما احتجوا به ما

عليه دليل

من اجماع الصحابة وقد قررنا ما فيه ذلك ومنها قوله تعالى في قصة داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
الى قوله ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما فحكم بان حكمهما جميعا عن علم وزعمتم انه تعالى
فانتفى الاصابة منهما جميعا واعترضوا والحسين بانه تعالى لم يقل آتينا حكما وعلما فيما حكم به في تلك المسألة
فيجوز ان يكون المراد انه آتاهما علوم الاجتهاد وذلك لا يقتضي الاصابة ولو سلم اصابتهما فلا يلزم في كل
مجتهد ومنها قالوا لو لم يكن كل مجتهد مصيبا وكان الحق مع واحد لزم ان ينصب لنا دليلا على ذلك
نتبعه والا كان تكليفا بما لا يطاق واعترض بانه انما يجب ذلك حيث يكلف العلم به واما اذا لم يكلفنا
ذلك بل جعله كذلك بضابط ونصب عليه امارة ان طابق الظن الحقيقة والا فالخطأ معفو فلا يلزم ذلك
قلت وهذا الاعتراض غير لازم بل يقال انه كلف العمل به بعينه وجب ان يجعل لنا طريقا الى معرفته
للامتثال لما امر لا يقال انما يجب ذلك لو لم يكن الخطأ معفوا لانا نقول انما يعفى الغفران فلا يجب لانا نقول ان تعريفنا
بان الخطأ مغفور يقتضي انا نستحق العقاب بذلك الخطأ لان الغفران هو ان لا يفعل به ما يستحق من العقاب
واستحقاق العقاب بالخطأ مع تعذر التحرز منه لا يجوز ولا اشكال انه اذا لم يكن ثم دلالة على الحكم
ترشدنا الى الامتثال فالاحتراز متعذر **ومنها** قالوا لو كان المصيب احدا لوجب النقيضان
ان كان الطلب باقيا اي اذا قدرنا ان الاجتهاد ادى الى ثبوت الحكم والحق مع من نفاه لزم ان يكون
الحكم ثابتا به واجبا على مثبته لانه الذي ادى اليه اجتهاده ويكون نفيه واجبا عليه لانه الحق
فهو المطلوب فيجمع في حقه طلب اثباته لاجل اجتهاده وطلب نفيه لانه الحق وهو مراد الله تعالى منه
وهذا محال وان قدرنا ان الحق غير مطلوب منه بعد الاجتهاد الى خلافه لزم كون الحكم المراد ساقطا
عنه والمعلوم ان التكليف به قائم وقد اعترض هذا بالتزام كونه غير مطلوب منه بعد ان ادى الاجتهاد
الى خلافه فلا خطأ في ذلك بعد تسليم انه لو كان فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد ان وفى الاجتهاد
حقه لوجبت مخالفة ذلك النص والاجماع مع كون مخالفتهما خطأ فهذا اجدر **قلت** وللقائل
ان يقول ان كان ذلك النص والاجماع متواترين ولم يقف عليهما فقد قصر ولم يوف الاجتهاد حقه وان
كانا ظنيين فلا خطأ في مخالفتهما حتى يطلع عليهما وبصحتهما فسقط الاعتراض وسلم الدليل ومنها
قالوا قال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احد افرادهم خطأ لم يكن هدى واعترض
بانه هدى لانه فعل ما يجب عليه **قلت** وهذا الاعتراض لا وجه له لان المقلد ان قلد المخطئ فكيف
يقول ان الله اوجب عليه اتباع المخطئ وكلفه به ثم ان المجتهد المخطئ هل اداه ما كلف فقد كلفه الله فعل
الخطأ وهذا لا يجوز من الحكيم ام لم يؤد ما كلف به مع التمكين فقد قصر فيلزم تأثيمه ام لم يتمكن من
مع عدم تمكينه فقد كلف ما لا يطاق والله يتعالى عن ذلك فالقول بان الحق مع واحد لا يخلو عن
احد هذه الاطراف الباطلة فكان باطلا بلا اشكال ولا تردد احتج المخالف بانه لا دليل على الحكم
بالتصويب اذ الاصل عدمه **قلت** الدليل ما ذكرناه وهو واضح ودليل اخر وهو قوله عليه السلام

وان اخطأ فله اجر ولا اجر على مخالفة المراد قالوا لو كان كل واحد مصيبا لاجتمع النقيضان وهو ان يكون
المجتهد ظانا للحكم من حيث ان دليله ظني قاطعا بثبوته من حيث الاجماع على وجوب عمله به فيكون ظانا
لثبوته قاطعا بثبوته والظن والقطع نقيضان حيث يتعلقان بمتعلق واحد لان الظن يصحبه التجويز
والقطع لا يصحبه التجويز فيكون مجوزا غير مجوز وهذان نقيضان **قلنا** ان متعلق الظن والقطع
متغاير ان فلا يلزم اجتماع النقيضين بيان ذلك ان ظنه متعلق بان الحكم مشروع وقطعه متعلق بانه يلزمه
العمل بما ظن انه مشروع **فان قلت** اذا ظن ان الحكم مشروع فهل قد قطع بانه مشروع في حقه تعبدا
ظنه او لا الثاني باطل للاجماع على وجوب العمل بالظن والاول يستلزم اجتماع النقيضين وهما كونه
ظانا لكون الحكم مشروعا في حقه قاطعا بذلك لا يقال انه متى قطع بان الحكم مشروع في حقه انتفى الظن
بكونه مشروعا فينتفي الظن عقيب ثبوته بحصول القطع بوجوب العمل به لانا نقول انا نجد العلم
الضروري ببقاء الظن بان الحكم مشروع ولانه لو انتفى الظن لم يجز تغيير الاجتهاد بعد ذلك لان القطع فلو نقضت
للمجتهد امارة على نقيض ما كان قد ظنه لزم مع انتفاء ذلك الظن ان لا يجوز له الانتقال الى مقتضاها
والاجماع منعقد على وجوب الانتقال الى الاجتهاد الاخر فيفيد ذلك القطع ببقاء الظن مع
ذلك القطع **قلت** وما الزمنا من ذلك فهو لازم للخصم ايضا لانه يوافق انه يلزم المجتهد العمل
بظنه والاجماع منعقد على ذلك فما اجاب به فهو جوابنا مثله والتحقيق ان الظن متعلق بان الحكم المطلوب
والقطع متعلق بتحريم مخالفته ذلك الظن فهما متغايران فلا يلزم اجتماع النقيضين قالوا اطلق الصحابة التخطئة
في الاجتهاد كثيرا وشاع وذاع وتكرر ولم ينكره كما قال ابن عباس من باهلني باهلته ان الله
زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا الى غير ذلك **قلنا** لابد من الجواب عن ذلك قالوا
ان كان اصابة المجتهدين المختلفين بدليلين فلا بد من رجحان احدهما فيكون هو الحق والاخر خطأ
قلنا ان ترجح ونظرها جميعا لزمهما اتباعه والا فكل مصيب ترجحه قالوا لو كان كل مصيب
لم يشرع المناظرة والاجماع على انها مشروعة ولا فائدة لها الا تبيين الصواب **قلنا** فائدتها تبيين
الارجح او التساوي او التمرين قالوا المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب محال فمن اخطأه فهو مخطئ
قطعا **قلنا** مطلوبه ما يغلب على ظنه انه المراد فيحصل وان كان مختلفا قالوا لو كان كل مصيبا
لزم كون الشيء حلالا لاحد وحراما لاخر فيما لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية بائن ثم قال راجعتك
فيكون نكاحها حلالا لكونه مصيبا وحراما لكونها مصيبة وكذا لو تزوج شافعي حنفية مجتهدة
من غير ولي وكذا لو تزوجها بغير مجتهد بولي قبل فسخ او طلاق فيكون نكاحها حراما لاصابتها وحلالا
لاصابته **قلنا** مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنه والتحقيق ان ذلك كله يحمله فيه حاكم
الحاكم فيتعين نقيض ما حكم به قالوا قال تعالى ففهمناها سليمن ولو كان داود مصيبا لم يخص
سليمن بالتفهيم **قلت** قلنا ولم يصرح بان داود اخطأ الحق بل ضمه حيث قال وكلا آتينا حكما وعلما
وانما اراد ان سليمن اصاب قوة الامارتين ولا خلاف في ان بعض الامارات اقوى من بعض

وجوابنا هذا اولى مما اجاب به ابو الحسين من انه فهم سليمن الناسخ ولم يسمع داود فقالوا اجمع السلف
على الخطأ في الاجتهاد فان منهم صوابا بين الله وخطأ لا يزيغ بيان ذلك ما روي عن ابي بكر انه قال في الكلالة
اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان
منه وقال عمر رضي الله عنه لكاتبه اكتب هذا ما راه عمر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن
عمر وقال علي عليه السلام في مسألة افتى بها جماعة من الصحابة في حضرة عمر ان كانوا قد اجتهدوا فقد اخطاؤا
وقال ابن عباس اما يتقي الله زيد بن ثابت ويؤيد ذلك قوله صلعم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران
واذا اجتهد فاخطأ فله اجر فحكم صلعم على بعض المجتهدين بالخطأ **قلت** وهذه الحجج من اقوى
ما يوردونه ويمكن ان يجاب عنها بان يقال انها لا تعارض ما قدمنا من الادلة القطعية على
تصويب المجتهدين ما يؤدي اليه النوع بخلاف ذلك من الخطأ العاصي وذلك الامتثال تبلغ حد
التواتر في نقلها والظني لا يعارض القطعي ولو سلمنا ذلك فليست مصرحة بما يزعم الخصم فانه يحتمل
ان قول ابي بكر وعمر اراد به انا ان قصرنا في اجتهادنا حتى لا نصيب اقوى الامارات فخطانا من
تقصيرنا لا انه تعالى لم يرض منا الا الاقوى فقد نصبها لنا لكن قصرنا في طلبها ويحتمل قول علي
عليه السلام فقد اخطاؤا اراد اخطاؤا الامارة القوية لذهولهم وتقصيرهم في النظر والاشكال ان في الامارات
قويا وضعيفا في الدلالة وان كان المجتهد حيث اداه اجتهاده الى الضعيفة ولم يقصر في
البحث متعبدا مصيبا ما اراده الله وهو العمل بظنه بعد البلوغ في البحث ومع هذا الاحتمال
لا يبقى للخصم فيها متمسك وان كان ابو الحسين قد ترك هذه الشبهة قادحة ولم يجب عنها وكذلك
نقول في قوله صلعم في الحاكم فان اخطأ فله اجر فلعله اراد صلعم انه ان حكم بخلاف مذهبه غير
متعمد فله اجر فضل النظر دون اجر اصابة مذهبه وان اصابه فله اجران اجر الفضل واجر
اصابة مذهبه او نحو ذلك ومع هذا الاحتمال لا حجة للخصم فيه **مسألة** قال الجمهور
منعا لقلبه ولا يصح ان ينقض حكم الحاكم في مسألة اجتهادية باجتهاد اخر يخالف ما حكم به وقد قيل ان
ذلك لا يجوز ولا يصح اجماعا ولعل مدعي الاجماع في ذلك لم يعتد بخلاف الاصم اما لانقراض خلافه او لان
قوله قد سبقه الاجماع على خلافه وانما منعنا ذلك للعلل بيان ذلك انا اذا نقضنا حكمه بالاجتهاد
جاز نقض ذلك الاجتهاد المتأخر باجتهاد اخر ثم كذلك في كل اجتهاد لا الى غاية فتفوت بذلك
مصلحة نصب الحاكم وسياتي في باب القضاء من كتاب الاحكام بيان ما يصح ان ينقض منه اي من الحكم
بعد صدوره وازالته ان شاء الله تعالى **مسألة** قال اصحابنا من المتكلمين والاصوليين ولا
يمتنع ان يخاطبنا الله تعالى بخطاب يختلف مفهومه عند المخاطبين به ويريد من كل واحد من المخاطبين
به ان يعتمد على ما فهمه منه لجواز تعلق المصلحة به كما جاز ان يريد من كل مجتهد ما اداه اليه اجتهاده
مثال ذلك قوله تعالى يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه يحتمل انه اراد الحيض ويحتمل انه اراد الاطهار اذ ورد
يطلق القرء على الطهر وعلى الحيض ومن ثم اختلف في مراده تعالى بالقروء فاراد سبحانه من كل المجتهدين ما يفهمه

من ذلك وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هل اراد الولي او الزوج
وكذلك قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام على ما بين الخلاف فيه ونظائر ذلك كثير ولا خلاف
في جواز ورود ذلك في كلام الله تعالى وكلام رسوله وانما الخلاف في ارادته فعند المصوبة انه سبحانه
لم يرد به معنى معينا من المحتملات وانما مراده من كل مجتهد ما فهمه من تلك الخطابات اذا اختلف المفهوم ومن
قال الحق مع واحد فلعله يقول هنا بل مراد الله متعين في احد المحتملات فمن اصابه فهو المصيب ومن
اخطاه فهو المخطئ والخطأ معفو في الطلب للاجماع على ان كلا منهم مكلف بما ظنه وذلك والحجة لنا
ما قدمنا من انه لا يمتنع تعلق المصلحة بما ظنه المكلف كما قلنا في الاجتهاد بل نقطع بذلك حيث لا طريق
قطعيا يرشد المكلف الى ما اراد الله تعالى من تلك المحتملات والامارات فيها كلها ظنية فنحن نقطع بان
مراد الله ثم بتلك الخطابات غير متعين في احد المحتملات بل مراده من كل مجتهد ما فهمه منه لما قدمنا
من الاحتجاج في اصابة المجتهدين **مسألة** واختلف العلماء في الذي اختلف فيه المجتهدون هل
في الحكم اشبه اي لو ورد نص في المسألة لنص عليه فقال ابو علي الجبائي في كتاب الاجتهاد واكثر الحنفية
والشافعية والاشبه في المسألة المختلف فيها ثابت وان لم يكلف اصابته بل ان اصابه المجتهد
والا فقد ادى ما كلف وهو الذي لو نص الله على حكم المسألة لنص عليه وسماه محمد بن الحسن الشيباني
الصواب عند الله تعالى وهو قول عيسى بن ابان وسفيان بن سحبان وابي عبد الله البصري وابن اسحاق
بن عياش وابو حامد المروزي ونسبه الى الشافعي وخطأ من نسب الى الشافعي ان الحق مع واحد وقال
السيد ابو طالب والقاضي عبد الجبار وابو هاشم وابو الهذيل وابن الخطيب لا ثبوت له بل كل مجتهد قد
اصاب مراد الله منه قال القاضي وهو قول ابي علي اخيرا فانه رجع الى قول ابي هاشم احتج الاولون
بان قالوا لو لم يكن في المسألة اشبه لبطل الطلب للاقوى اذ لا اقوى معنى يقيه قلنا انما يطلب المجتهد
الاقوى لان تكليفه بلوغ غاية الترجيح فمن بذل جهده فهو مراد الله منه قالوا سبيل الاجتهاد
في الحوادث سبيل الاجتهاد في القبلة فكما ان هناك عينا قائمة نكلف طلبها وان لم نصبها كذلك
في الحوادث **قلنا اجاب** ابو هاشم بان القبلة مستقيمة امرنا بطلب جهتها بخلاف سائر
الحوادث قالوا قال صلعم اذا اجتهد فاخطأ
الاجتهاد فالتكليف بها متعين بل غير متعين بل الى ما اداه اليه اجتهاده قالوا لابد
فله اجر ولا يمكن حمل الخطأ الا على خطأ الاشبه قلنا بل المراد ما قدمنا فلا يلزم ما ذكروه قالوا
في المتلاعنين والمتداعيين من حق عند الله لو ظهر للحاكم لحكم به فكذلك سائر المسائل **قلنا**
اما المتداعيان والمتلاعنان فهناك امر متعين يعلمانه او احدهما يقينا واما في المسائل فمراد الله
منه غير متعين بل ما اداه اليه اجتهاده فكذلك كل مجتهد قالوا المجتهد في التقويم يجب عليه الاجتهاد **قلنا**
اقرب شيء الى المساواة لابد له من حقيقة عند الله وان لم يكلف ذلك كذلك ما نحن فيه
لا نسلم ان قيمته متعينة في علم الله اذ يختلف ذلك باختلاف الرغبات فمن غلب في ظن المقوم انه الذي يرضاه
عوضا في العادة فهو مراد الله منه قالوا التماثل المأخوذ علينا في الربويات الاخذ به لابد وان يكون

لا حقيقه يعلمها الله وان لم يكلفنا بتعيينها فكذلك نقول في مسايل الاجتهاد وانه **قلنا** لا امارة غيره
في انه تعالى يعلم صورة التماثل الذي لا خلو فيه لكن ذلك في اعيان فهو متعين لتعينها فاما ما يرجع
غير متعين بل ما دخل في معقد وربما من تحري المساواه ولا قدر منها متعين يرتبه الله منا لما قد مناه
وان يكون بين الاصل والفرع شبها بعض علينا تحقيقه وهو متعين في علم الله تعالى فهو الحق وان لم نكلف تحقيقه
على التفصيل **قلنا** انما كلامنا في متعلق التكليف هل هو متعين لا في متعلق علم الله فيجوز ان يعلم سبحانه
ما لا تكليف علينا فيه قال ابو عبد الله لا اشكل ان المسلم يلزمه في القتال رمي الكافر والتحرز من اصابه
المسلم ولا اشك ان هناك سمتا لو ذهب السهم فيه لا اصاب المقصد لكنه لم يكلف ذلك وانما كلف ما
هو الاقرب عنده **قلنا** ذلك مسلم لكن لا اسلم انه سبحانه لو نص على التمر وقت لنص عليه لجواز تعلق
المصلحه بغيره قال الحاكم والذي يقوله اصحاب الاشبه ان المراد ان هناك حكما لو اصابه المجتهد كان
به اعظم وان كان مخيرا او لورود النص على الحكم لم يرد اليه واحتج بعض المحققين من حنفي بين
الحنفيه وكلام المعتزله على اثبات الاشبه بمقدمتين الاولى انا قد علمنا ان كل مجتهد مصيب لا دله
ومن عصت وعلمنا ان الصحابه كان يخطي بعضهم بعضا في بعض المسايل كما بينا تحقيقه وان تلك التخطيه
لم تكن على جهه التاثيم واعتقاد كونها معصيه فلم يكن الا انهم اخطاوا الاشبه **قلت** ويمكن الجواب عن
ذلك بان تلك التخطيه متعلقه بما وقف منا من انهم اخطاوا الامارة التي هي اقوى دلاله على الحكم والاختلاف
في الامارات تختلف في القوة والضعف واعلم ان محل الخلاف في اثبات الاشبه ونفيه لا يكاد يتحقق مع
الاتفاق منهم على اثبات الاشبه بكونه وجها للحكم اي اقرب الوجوه التي يستنبط منها وانما قلنا ان محل الخلاف
ملك غير متحقق لان اهل الاشبه لا يقولون انه مراد الله تعالى من المجتهد وانما مراده منه ما ادى اليه
ظنه سوى صدر عن اقوى الامارات واضعفها وانما يقولون ان في الوجوه التي يصدر عنها الحكم ما هو اشبه
الوجوه مناسبة لاقتضاء الحكم بحيث لو وقع النص لم يعدل عنه الى غيره والذين نفوا الاشبه يوافقون في ان
الوجوه التي يستنبط منها الحكم مختلفة في القوة والضعف وان فيها ما هو اقرب الماخذ الى اقتضاء الحكم والمجتهد
مكلف بسلوك الاقوى بحسب نظره ويطلبه ان لم يعرفه فما غلب في ظنه انه الاقوى فهو المطلوب منه لا غيره
واهل الاشبه لا يخالفون في انه لا يطلب منه سوى ما ظنه الاقوى فحينئذ لا يعقل محل الخلاف بين
المثبتين للاشبه والنافين له اللهم الا ان يقال ان الاشبه هو الذي علم الله انه لو نص على الحكم لنص
عليه وان لم نكلف باصابته بعينه ويقولون انه متعين في معلوم الله ويقول النافون له لا طريق
الى العلم باثبات ذلك بل يحتمل ان ذلك متعين في علم الله ويحتمل انه غير متعين في المعلوم في علمه وانما في علمه
سبحانه انه قد نصب امارات بعضها اقوى في اثارة الظن من بعض لا يختص مدلول احدها بانه الذي
تعلق به المصلحه لو نص عليه لكنه لا طريق للمثبتين للاشبه الى الجزم بان المصلحه في علم الله تعالى معينة في واحد
بعض تلك الامارات لا طريق لهم الى ذلك بل يجوز كون المصلحه مستويه فيما دلت عليه كل واحدة منها ولو لم
يقطع بانه لا مانع من ذلك فلا طريق لهم الى دعوى تعينها في علم الله مع القطع بانتفاء المانع من الجواز اشتوا
بهما حققنا واذا لم يدعوا ذلك لم يبق للخلاف موضع يتصور فيه وهذا واضح كما ترى

يستلزم كون الخلاف في اثبات الاشبه لفظيا لا معنويا ولم يتعقبنا احد بهذه المقاله اذا
لقطعنا بها والله الموفق **مسئله** قال الاكثر من علما الامه نقطع انه يجوز للعامي التقليد
في العمليات وقال الجعفران وبعض البغداديه لا يجوز التقليد فيها بل يجب عليه ان يسال العالم لينبهه
على طريق الحكم وقال ابو علي انما يجوز التقليد من العمليات في الظنيه لا القطعيه والحجة لنا عليهم تواتر اجماع
السلف على ترك النكير لتقليد العوام للعلماء من غير ما نعي لهم من الانكار بل قال الحاكم اجمعوا على جواز
ذلك قولا وفعلا وتقريرا ورضى وكذلك اجماع التابعين فانه ظهر فيما بينهم رجوع العامي الى العالم والقبول
منه قال وذلك ظاهر عنهم لان منهم من كان يفتي ومنهم من كان يقبل ومنهم من يقرب وظهر عنهم الامر
بالاستفتا والافتا وهذا هو المعتمد في جواز الفتيا قال وهو ظاهر من يدعي فيه الاجماع **فاقتضى الجواز** اي
جواز التقليد قال وليس لاحد ان يدعي انهم انما رجعوا اليهم في تنبيه طرق الاحكام لان فساد هذا
اظهر من انكار استفتائهم فانه لم يروا ان احدا في فتياه بين وجه القياس وطريقة الاجتهاد ثم انا
نعلم ذلك كما علمنا انهم لم يوجبوا على الحاكم ان يبين وجه ما حكم به ثم ان المفتي لو بين واخبر او جب قبوله
نكد لك اذا افتى ثم انا لو كلفنا العامي معرفة دحرج الحوادث لزم في اكثر الاحوال ترك العمل بكثير
من الاحكام قالوا العامي يمكنه العلم فلزم تكليفه كالعالم وكما في الاصول **قلنا** كما نعلم
المجتهد ان طريقة الاجتهاد نعلم العامي ان طريقة الرجوع الى العالم بدليل قاطع فعلمه متعلق به
بالحكم عن التقليد كعلم المجتهد بالحكم قالوا لا يامن خطا المفتي وجهله والاقدام على ما لا يومن كونه جهلا
قبيح **قلنا** العلم باصابه المجتهد بمنع ذلك احتج ابو علي بان الحق في المسايل القطعيه في واحد
فلا يامن المقلد فيها ان يقلد المخطي فيكون اقداما على ما لا يومن قبحه **قلنا** انا لو اوجبنا
على العامي ان يميز بين المسايل القطعيه والظنيه من الفروع لكان فقد الرضا بعلوم الاجتهاد ولانا
على انه لا يلزمه الاكفايه ذكر معنى ذلك ابو الحسين في المعتمد قال فاما كونه لا يامن خطا من قلده فكذلك
لا يامن ان المجتهد في الظنيات لبس عليه ولم يفته بما هو الحق عنده قال فان قالوا قد علم ان مصلحته
في العمل بقوله وان لم يامن ذلك قال فكذلك نقول مصلحته ان يعول على العالم وان لم يامن خطاه في المسايل
القطعيه **قلت** التحقيق ان تكليف العامي في ذلك الرجوع الى العالم لئلا يلزمه الاجتهاد فيكون
مصيبا في عمله بقوله اذ هو تكليفه وان كان العالم مخطيا انما كان في القطعيات ولا يقال
الخطا فيها معفو لنا ذهبنا الى العفو عن بعض الصغاير وذلك لا يجوز كما هو في العقايد قال الجمهور
ولا يجب على المفتي تبيين الوجه فيما افتى به خلافا لبعض البغداديه اغنى الله عن منعي من التقليد
فاجابه على يا من منعى التقليد وقد ابطلناه **مسئله** قال الجمهور من العلما يجب على المقلد
البحث عن حال المفتي في الصلاحيه للفتوى وهل هو جامع للاجتهاد والعداله او لا وقيل لا يلزمه
ذلك اذ لا طريق له الى تحقيقه كما لا يلزمه البحث عن وجه الحكم والقايل بذلك هو
قلنا انه اذا لم يبحث عن حال المفتي لا يامن فسقه تصريحا او تاويلا او جهله بعلوم الاجتهاد

او بعضها فلا يصلح للفتوى فيكون نقله نوع اقدام على ما لا يؤمن قبحه وتكفيه فيه ذكر شواهد من يثق
بخبره ويثمر الظن ويكفيه ان يرى اشتغال الناس اياه معظمين له اخذين بقوله **قلت** اذا كان
في بلد شوكته لاهل الحق الذين لا يسكتون عن منكر والا فلا يامن مع اشتغال الناس اياه كونه غير صالح قال
اهل المذهب كالسيد ابي طالب والرصاص وغيرهما واحمد بن حنبل وابن سريج والمستفتي ايضا يلزمه تحري الا
كمل في معرفة علوم الاجتهاد حيث تعدد المجتهدون وبعضهم اعلم من بعض فعليه اتباع الاكمل علما
وورعا وقال ابن الحاجب وغيره لا يلزمه ذلك حيث اشتركوا في الاجتهاد والعدالة اذ قد حصل
المصحح في كل واحد منهم **قلنا** بل يلزمه ليقوى ظن الصحة بفتواه كالمجتهد يلزمه تحري اقوى
الامارات الدالة على الحكم وللقاضي في المسالة قولان فذكر في العمد ان له ان يستفتي من شاء وذكر
في الشرح انه يتحرى الاعلم وهو الاصح لما ذكرناه الان واختلفوا ايضا هل الاعلم اولى ام الاورع
فقيل الاعلم لقوة معرفته ماخذ الحكم وقيل بل الاورع لجده واجتهاده في توفية الاجتهاد حقه وتوقي
التقصير قلت **الاول** اقرب متى كمال العدالة فاذا صححناه ولا يجوز تقليد فاسق التاويل وكافر
التاويل اذ لا عدالة ولان خطاه في المسائل القطعية امارة لسوء نظره في الظنيات وعدم الوثوق في الا
مارات وقد مر تعيين المختلفين في قول ... وفتواه قال اصحابنا واذا اختلف المفتون في الحادثة
اي اختلفت اقوالهم فيها وهم مستوون في الاجتهاد والورع خير المستفتي في الاخذ باي اقوالهم شاء
قال الحاكم ذكر ابو القاسم البلخي في عيون المسائل وفي هذه المسالة اربعة اقوال الاول انه يخير
كالمجتهد اذا اعتدلت له الامارات فانه يخير في الاخذ بايها **قلت** بناء على مذهبه عند تعادل
الامارات وسيأتي وقيل بل ياخذ بالاخف في حق الله لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبالاشد
في حقوقنا لانه احوط وقيل بل ياخذ باول فتوى لانه بسؤاله قد لزمه قبوله وقيل يخير في حق الله
تعالى بناء على ايهما لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج واما في حق العباد فياخذ الحاكم لترجيح
الخصومة لو اختار ايها واختار خصمه خلافه **قلنا** اذا استووا عند المستفتي ولم يكن
احدهم ارجح فالوجه الذي ينبغي اعتماده من هذه الوجوه انما هو التخيير بين اي الاقوال شاء كما
لو اعتدلت الامارات عند المجتهد عند من قال بالتخيير **قلت** ومن قال بالاطراح هناك لا يتفق ذلك
هنا للاجماع على ان المقلد لا يرجع في الحكم الشرعي الى العقل حيث امكنه التقليد بخلاف المجتهد وكما
قلنا في الكفارات انه مخير في ايها لا تنوع المصلحة قال الحاكم ولا يلزمه عند اختيار احدها النطق
بانه قد اختاره بل يخرج عنه اما بالتزام النفس او الدخول فيه

مسالة قال اهل المذهب السيد ابو طالب وغيره والحنفية ايضا ولا يصح ان يصدر للعالم واحد قولان متضادان في حادثة
في وقت واحد نحو ان يقول بتحريم امر وتحليله او كراهته وندبه او اباحته لتعذر اجتماع اعتقاد الضدين
وما يروى عن الشافعي من قوله في سبعة عشر مسالة وفي هذه المسالة قولان فمتاول واختلف اصحابه
في التاويل فقيل انه اراد احتمالين وجهين لينظر الناظر فيهما ليختار ما يقوى عنده واعترض

بان ذلك يقول المستنبط له اذ ليس بجازم فيهما بشيء وقيل بل اراد التخيير بين الحكمين واعترض بان
التخيير قول واحد وليس بقولين وقيل بل يعني فيها قولان لغيري واعترض بانه لو كان كذلك لم يضفه
الى نفسه وقيل بل يعني ان له فيها قولين قال باحدهما ثم قال بضده من بعد واغفل ... **قلت** وهذا هو
الاقرب حيث نسب القولين الى نفسه والعجب من قاضي القضاة كيف حمل ذلك على التعيين والتخيير فرد
ثم لو سلم انه قولان فكيف يصح تخيير بين حظر واباحة او واجب وسقوط لكن لما كان الشافعي احد
المذهب تكلف تصحيح قول امامه ولو انه حمله على ما ذكرنا لكان اقرب والله اعلم

مسالة قال الجمهور من العلماء واذا تكررت الواقعة من مسائل الاجتهاد به وكان قد اجتهد فيها واداه
نظره فيها الى حكم لم يلزمه عند تكررها تكرير النظر في وجه استنباطه بل يكفيه النظر الاول الا ان كان
ذاكرا لما كان قضى به رأيه فيها وقال الشهرستاني مصنف الملل والنحل يلزمه تكرير النظر لانه لا يجوز
ان يؤديه نظره الثاني الى اقوى من اجتهاده الاول بخلاف المسائل العلمية فطريق العلم لا يختلف ولا يلزمه
اعادة النظر فيها **قلنا** قد اجتهد فيها الاجتهاد الاول والاصل عدم امارة يقتضي بطلان الا
جتهاد الاول فيبقى عليه **قلت** ويؤيد ذلك ان الاجماع على ان من تحرى القبلة في مسجد وعمر اداه
تحريه الى جهة انه لا يلزمه اعادة التحري لكل صلاة يؤديها في ذلك المكان بل يكفيه التحري الاول وهو نوع
من الاجتهاد فيلزم مثله في سائر الاجتهادات

مسالة قال الاكثر من العلماء ويصح الاجتهاد في عهده صلعم في غيبته لخبر معاذ حين وجهه صلعم الى اليمن وقد علمنا انه قال اجتهد
رأيي فقرره صلعم **قلت** وقد اعترض هذا الخبر بوجوه منها انه احادي اذ لم يروه الا قوم
من حمص ولو كانت متواترة الرواة النقلة جميعا **قلنا** قد تلقته النقلة بالقبول ولم
ينكره احد فكان قطعيا عند ابي هاشم سلمنا كونه ظنيا فالاجتهاد من العمليات
يقبل فيها الاحاد ومنها قالوا ان فيه عيب قول معاذ انه يحكم بكتاب الله انه صلعم
قال فان لم تجده وهذا ينافي قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فاقتضى ان ما من حادثة
الا وتوجد في كتاب الله تعالى والاحادي لا يعارض به القطعي **قلنا** عموم الاية المذكورة
مخصوص قطعا فانا نعلم ضرورة ان في الحوادث ما لا يوخذ من الكتاب بل من القياس
او العقل فالمراد بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء انه اصل في الادلة السمعية وقد يدل
على الشيء بنفسه وقد يدل بواسطة القياس او غيره فمراده صلعم فان لم تجد في كتاب الله
دليلا بنفسه وان كان دليلا بواسطة ومنها قالوا قد روي زيادة في الخبر تنافي صحة الاحتجاج
وهو انه صلعم قال لمعاذ حين قال اجتهد رأيي اكتب الي اكتب اليك فلم يقرره على العمل بالا
جتهاد **قلنا** هذه الرواية غريبة عند اهل الحديث واما المشهورة فهو ما قدمنا ...
الغريب لا يعارض به المشهور ومنها قالوا الخبر مطعون فيه بان يقال كيف يسوغ له صلعم ان يولي
معاذ القضاء ولم يعلم انه صالح له بدليل سؤاله عما يحكم ولو كان عالما لما احتاج الى
سؤاله عن ذلك **قلنا** لا نسلم انه كان نصبه قبل السؤال بل لما اراد انه ينصبه امتحنه بالسؤال

فلما وجب ضاكا نصبه ومنها قالوا ليس في الخبر تصريح بجواز الاجتهاد الذي لا يعود الى نص لاحتمال ان
يريد اجتهد رأيي في استنباط الحكم من النصوص الخفية لا من القياس والاجتهاد قلنا من احتج بالنص
لا يقال منه انه اجتهد رأيه ثم ان قوله صلعم فان لم تجد عام للنصوص الجلية والخفية والحجة الثانية على جواز
الاجتهاد في عهده قوله صلعم لابي موسى اجتهد وذلك انه صلعم حين وجهه الى اليمن قال اجتهد رأيك ومنهم
من منع من الاجتهاد في عصره صلعم في الغيبة والحضرة لامكان الرجوع اليه بالمشافهة والمراسلة
وهم [illegible] واحتجوا بانا لا نحتاج بالظن مع امكان العلم قلنا لا نجوز العمل بالظن اذا
تعلقت به المصلحة كتغيير سلمنا فقد يخشى فوت الحادثة لمراعاة مراجعته صلعم فيلزم جواز الاجتهاد
قالوا يؤدي الى الاستغناء عنه صلعم قلنا لا لانه هو الآمر والمبلغ والمبين لاصول الحادثة وما
يقاس عليه قالوا لو كان لنقل ظاهرا قلنا حديث معاذ وابي موسى متلقيان بالقبول ونقلهما
ظاهر فيصح انه يجوز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله في غيبته قال ابن الحاجب في غيره كابي رشيد
من اصحابنا قال الحاكم واشار اليه القاضي وحكاه ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي وكذلك
كان يجوز الاجتهاد في حضرته صلعم لانه امر عمرو بن العاص ان يجتهد في حضرته وكذلك امر عقبة بن عامر في
بعض الحوادث ان يجتهد في حضرته ومما كان قال ابو بكر يوم حنين فيمن سلب وغيره قتل المسلوب لاها الله اذا
لا نعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال صلعم صدق وحكم سعد بن معاذ
في بني قريظة في حضرته بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلعم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة و
وقال الشيخان ابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار في العمد والسيد ابو طالب لا يجوز في حضرته
وانجاز في غيبته لما تقدم لتمكنه في حضرته من العلم في الحال بمخاطبته صلعم فلا يجزي بالظن وحكي
عن جماعة من الاصوليين التوقف في جوازه بحضرته وانجاز في غيبته ومنهم ابو علي ما يدل عليه في كتاب
الاجتهاد واشار اليه القاضي [illegible] في شرح العمد قلنا اذا صح انه صلعم [illegible] لمن في حضرته
فلا كلام في جوازه لكن قال السيد ابو طالب ويقرب عندي ان يقال ان التعبد بالاجتهاد لمن كان
في حضرته ورد على سبيل التخصيص لا على الاطلاق وهو ان يأمر النبي صلعم واحدا بعينه واحدا بذلك
في حوادث مخصوصة فلا يعم التعبد به قلنا اما اذا امر بالاجتهاد في حضرته فامره منزلة
النص في حكم الحادثة ان مراد الله فيه ما حكم به فلان فليس بظني حينئذ بل قطعي كما لو نص عليه صلعم
واما الخلاف في الذي لم يأمر به في تلك الحال هل يجوز ام لا والاقرب منعه لقوله تعالى لا تقدموا بين
يدي الله ورسوله ويحتمل الجواز لتقريره اجتهاد ابي بكر في السلب ولم يأمره صلعم بالاجتهاد
حينئذ ولا نهاه عن ضبطه بالاجتهاد بل قرره والاول اقرب لبعد ان يكون لكل من في حضرته
ان يسبقه صلعم الى الجواب عما يرد من الاسئلة والادلة تقتضي ذلك والله اعلم مسئلة قال الشيخ
ابو الحسين والقاضي لا يقطع بانه كان يجوز تعبده صلعم بالاجتهاد عقلا وقال ابو علي لا يجوز ذلك
قلنا لا مانع من جوازه احتج ابو علي بانه لو جاز ذلك لجوزنا مخالفته كسائر المجتهدين والاجماع على

منع مخالفته قالوا ولانه يكون متهما فيما ينقله عنه لانا اذا جوزنا صدور الاحكام عن رأيه [illegible] وهو على سوى في
الاداء وكان ذلك منفرا عن قبول كلامه ولانا نجوز الغلط عليه حينئذ كسائر المجتهدين قلنا
ان الله سبحانه قد اوجب علينا اتباع قوله سوى ما صدر عن وحي ام عن اجتهاد بخلاف غيره وحينئذ لا مخالفة
ولا تنفير ولا غلط يخشى وهذا فرع على القول بجواز تعبده بالاجتهاد وهو الخلاف في وقوعه قلت
ولا قطع بوقوعه ولا بانتفائه وهو اختيار قاضي القضاة وقال ابو علي وابو هاشم وابو عبد الله
البصري بل يقطع بانه لم يكن وهو اختيار السيد ابي طالب قال الشافعي وابو يوسف بل يقطع بانه قد وقع
منه صلعم قلنا لا دليل على انه قد وقع منه الا في الآراء والحروب فقد ظهر وقوع اجتهاده فيها
احتج المجوزون بالمنع بانه لو وقع لجازت مراجعته فيه وترجيح غيره فقد كان يقع من اصحابه
في اجتهاده في الحروب فانه كان يرى الرأي ولا يرونه فيراجعونه فيرجع كحديث محطته يوم بدر
في موضع عن رأيه فراجعوه فانتقل وكذلك في صلح الحديبية وغير ذلك فلو صدر بعض الاحكام
عنه كصدور الرأي لراجعوه فيه ولو وقع لنقل الينا كغيره لكنه لم ينقل في حال من الاحوال
انهم راجعوه ولا [illegible] في ترك حكم شرعي قد امر الناس به ابدا فقطعنا بانه لم يصدر عنه شيء من ذلك
عن اجتهاد قال السيد ابو طالب ولقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قال وهذه
الآية عندي من القوي في هذا الباب وان لم يستدل بها الشيوخ قلنا اما ما احتج به الشيوخ
فجوابه ان اجتهاداته في الاحكام الشرعية تخالف اجتهاده في الآراء والحروب بانها تأدية احكام
فلم يجز مخالفته فيها ولانه في تأديته الاحكام معصوم عن الخطأ والاثم في شيء منها بخلاف الآراء والحروب
فليست بهذه المنزلة قلت ولنا ان نقول انما لم يراجعوه في الاجتهادات الدينية وراجعوه في
الدنيوية لمعرفتهم انه اعرف منهم باحكام دينهم [illegible] فلا سبيل لهم الى المعارضة
لنظرهم فيها لجهلهم الشرائع اصولها وفروعها الا ما كان من جهته بخلاف الاحكام الدنيوية
فلهم المجال في النظر فيها لتقدم خبرتهم وتجربتهم بل ربما كان احدهم فيها اقوى نظرا من الانبياء لما
[illegible] آباءها واشتغالهم بها وتمكنهم من معرفة ما ينبني عليه النظر فيها من خبرة وتجربة ونحو ذلك
وهذا الجواب اصح احتج ابو هاشم بان الاحكام التي تصدر عنه ثبت لنا انها اصول ترجع اليها
فلو صدر بعضها عن اجتهاد لم يكن اصلا والاجماع على ان ما اخذ عنه عن تصريح يصح القياس
عليه وجعله اصلا قلنا اجتهاداته في كونها اصولا يرجع اليها بمنزلة ما صدر عن وحي لوجوب
القطع بصحتها [illegible] لمكان قوله تعالى وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
الى غير ذلك مما [illegible] به عن غيره من المجتهدين قالوا لو وقع لنقل نقلا ظاهرا [illegible]
المحدثون عنه بين ما قاله عن توقيف وبين ما قاله عن اجتهاد كما نقلت الينا اقواله وافعاله
واحواله قلنا لا يجوز ان يكون المصلحة متعلقة بان يظهر الحكم دون الاجتهاد ومثل ذلك يجوز
في الوحي النص قالوا فيلزم ان لا يكفر من رده قلنا انما يكفر لاستخفافه بمخالفته بعد علم من دينه

ضرورة وجوب اتباعه لما آتته النبوة للاجتهاد فصار كمن خالف الاجماع عن اجتهاد وعنيد
من فسقه قالوا المشهور انه كان اذا سئل عن حكم انتظر الوحي **قلنا** فيما لا مجال للاجتهاد فيه
قالوا لو ثبت ذلك لم يتوقف في كثير من الاحكام انها عن وحي لجواز كونه عن اجتهاد بل اجتهد في بعضها قلنا
لعلها قامت دلالة على ان ذلك لا يتعبد بالاجتهاد احتج الجازمون بالوقوع بقوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم قلنا جاز في الدنيوية قالوا قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي قلنا ذلك في امر دنيوي ايضا المار من قلم الناس وضيق خواطرهم
وهو يجري في الشرع بين القران والافراد فلم يصدر القران عن اجتهاد بل عن اختيار احتج ابو يوسف بقوله
تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقرره ابو علي الفارسي النحوي بان قال لا يجوز ان تكون الاراءة
بالنص لاستغنائه في الاحكام ولا بالاعلام والا وجب ذكر المفعول الثالث لان الثاني في حكم
المذكور لانه عائد على ما الموصولة اذ تقديره الذي اراكه الله فهو في حكم المنطوق به لاجل
النطق بالموصول وباب اعلمت لا يصح فيه حذف المفعول الثالث مع ذكر الثاني كما هو مقرر
في علم العربية فاذا بطل كونه بمعنى النص وبمعنى الاعلام تعين كونه بمعنى الراي اي بما جعله
الله تعالى لك رايا **قلت** وفي كلام ابي علي نظر لان الراي ان كان بمعنى العلم لزم المحذور
الذي ذكره وان كان بمعنى الظن فباب العلم والظن واحد في المنع من حذف المفعول **الثالث** دون
الثاني فاظننت مثل اعلمت في ذلك فلم يبق الا ان يقال المراد بالاراءة الاعلام ولا نسلم ان المفعول
الثاني كالمنطوق بل المفعول الثاني والثالث محذوفان جميعا وذلك شائع جار على قياس
العربية فالتقدير بما اراك الله اياه صوابا اي بما اعلمك الله اياه صوابا فلا حجة لابي يوسف
فيه ولا وجه لما ذكره ابو علي في تقريره قالوا فاعتبروا واجتهد على عمومه فان ورد لسبب فعلة ما لنا
وله الامر لا يقال كونه يقتضي الوجوب هو مخصوص لانا نقول لا نسلم فظني الوجوب يلمنا
تخصيصه قوله ان هو الا وحي يوحى لا يقال فيلزم القطع بانه لم يفعل كما زعم الشيوخ
والسيد ابو طالب لظاهر الاية لانا نقول انه صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد وقضى بحكمه فلم ينطق عن الهوى
بل عن وحي لانه يوحى في اجتهاده الا ما هو صادر عن وحي فهو اذا ناطق باجتهاده عن وحي قالوا
قال للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فاحتج بالقياس **قلنا** يجوز ان يكون قاله عن
وحي فثبت بما قلنا في الرد على الجازمين بالوقوع وعدمه صحة ما اخترناه من انه لا قطع بوقوعه
قال ابن الحاجب المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطا في اجتهاده وقيل بنفي الخطا فيما اجتهد
فيه وقيل بل لا يمتنع اذ لو امتنع لكان لمانع لما تعرض والاصل عدمه **قلت** بل اذا
قلنا بوقوع الاجتهاد منه فلا خطا قطعا والمانع ما قدمنا من ان المطلوب من المجتهد ما ادى
اليه ظنه لا غير وذلك فلا خطا حينئذ مع توفية الاجتهاد حقه فاما قوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الاية حتى قال لو نزل من

السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وقوله صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن
قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقال انما احكم بالظاهر فاما عتابه
على الاذن وترك القتل لكون ذلك من باب الاراء والحروب والاجتهاد منه فيها واقع ولعله لم يوف الا
جتهاد فيها حقه فعوتب بما قد يعترض المجتهد في اجتهاده وليس في اعتراضه استلزام تركه الحق
كما قدمنا حقيقة بل لكونه لم يصب قوى الامارتين وقد قدمنا في ذلك ما فيه كفاية واما الخصوص فهو
مضى فيما قضى به وانما نفى الخطر على من ادعى ما ليس له واقام الحجة عليه فان قضاه صلى الله عليه وسلم لاجل تلك الحجة
لا يحل ما قضى به له في الباطن فاما من جزم بوقوع الاجتهاد منه من اصحابنا ومنع من وقوع الخطا
منه فلا يستقيم له وجه سوى ما ذكرناه من ان كل مجتهد مصيب اما من يقول الحق مع واحد
فقال لو جاز الخطا عليه لجوزنا ان يامرنا بالخطا وذلك يرفع الثقة فيما يامرنا به واعترض بان مثل
ذلك يلزم في حق العوام مع المجتهدين فما اجاب به فهو جواب هذا قالوا الامة معصومة
عن الخطا في اجتهادها فالرسول اولى قلنا لقيام الدليل في حقها لا في حقه ولا يلزم من ذلك نقص
نبيه عن رتبتها اذ لم يجب اتباع الامة الا امتثالا لامره فرتبته اعلا قالوا الشك في اصابته
يقدح في قوله فينتقض الغرض ببعثه **قلنا** لا شك مع قوله واتبعوه لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة ثم ان الشك في الاجتهاد لا يستلزم الشك في الرسالة والوحي كما في الاجتهاد في الاراء
والحروب **مسألة** قال ابو علي والاكثر ويسمى القياس والاجتهاد دين الله وقال ابو الهذيل
لا يجوز ان يوصف بذلك الا المستمر من الاحكام الشرعية لان الدين في اللغة هو العادة المستمرة
بدليل قول الشاعر ❁ تقول وقد درأت لها وضيني ❁ اهذا دينه ابدا وديني ❁
اي هذا دابه الذي يستمر عليه ودابي **قلنا** بل كل ما يتعبد به العبد طبعا فهو الذي يسمى دينا
ثم ان الاتفاق على ان المندوب دين وهو لا يجب استمراره وكذلك رخصة المسافر في الصوم دين
وان كان لا يستمر وكذلك نقول انه من الايمان والاسلام كما نقول انه من الدين ذكره الحاكم
قلت ويوصف بانه مامور به لذلك **مسألة** وليس للمفتي ان يفتي بغير اجتهاده
اذا ساله المستفتي عما عنده قلت وهذا لا خلاف فيه قال الشيخ محمود ولا يجب ذلك اذ لو جاز لغير
المجتهد افتاء العامي من كتاب الذي صنفه المجتهد لانه اذا جاز للمجتهد ان يفتي العامي بمذهب
غيره لم يكن بينه وبين الحاكي فرق والحكاية تجوز من العامي فيجوز من العامي ان يحكي
مذهب المجتهدين بما يفتي به غيره قال وهو خلاف الاجماع اعني جواز افتاء العامي للعوام من كتب
المجتهدين فيما عرض **قلت** وذلك قريب فان سبيل المفتي الحكاية لمذهب امام ثم بل يجوز ان يقال
للمفتي مجتهد اذا افتى بمذهب ابي حنيفة في حكم جازت الحكاية له وليس عليه ذكر مذهب
نفسه حينئذ **مسألة** وليس للمفتي ان يفتي بمذهب نفسه حتى يكون جامعا
لعلوم الاجتهاد وقد حققنا كميتها والقدر الذي لا يتم من دونه الاجتهاد في خطبة البحر وشرحها

في كتاب السنن من كتاب الاحكام ولا يحتاج الى التطويل باعادة ذكرها هنا وان كان
موضع ذكرها في اصول الفقه **مسألة** نذكر فيها حكم تخريج غير المجتهد هل يجوز له الافتا بما يخرجه
ام لا قال ابن الحاجب الاصح من الاقوال ان افتا من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على المأ
خذ اهلا للنظر في التخريج فهو جائز **قلت** ونعني بالمطلع على المأخذ من هو عارف بدلالة الخطاب
والناسخ منها والماخوذ به ويعرف كيفية رد الفرع الى الاصل وطرق العله وكيفية العمل عند تعارضها
ووجوه ترجيحها اذ لا يخرج الا من يفهم خطاب ومن قايس فمن عرف ذلك امكنه التخريج وان لم يكن
مجتهدا لانه قد صار مطلعا على المأخذ اهلا للنظر **وقيل** انما يجوز للمخرج الافتا بتخريجه عند عدم
المجتهد لا مع وجوده في تلك الناحية اذ لا يجوز العمل بالاضعف مع امكان الاقوى **وقيل**
يجوز افتا المقلد بمذهب امامه **مطلقا** اي سوا كان مطلعا على المأخذ اهلا للنظر ام لم يكن **قلت**
ولكن انما يفتي بنصوصه دون تخريجه وفتواه عند هولاء ليس على وجه الحكاية بل يجوز ان
يقول هذا حلال او حرام مضيفا الى امامه بل كما يفتي المجتهد **وقيل** لا يجوز **مطلقا** اي ولو
كان اهلا للنظر اذ لا يجزم بالتحليل والتحريم الا العالم بوجهه والحجة لنا على ما اخترنا ان المعلوم
وقوع ذلك في كل عصر اعني تصدر الفتوى من ذوي البصاير في علم الفروع ممن هو اهل للنظر وذلك
شايع في فقها اهل كل مذهب كالشافعية والحنفية والمالكية والزيدية فان اهل الفروع
منهم يفتون بمذهب ائمتهم **ولم ينكر** عليهم الافتا بذلك فكان اجماعا على الجواز اذ لو كان منكرا
لم يسكتوا عنه **والنكير** عن من ليس غير المطلع على المأخذ نحو ان يفتي العامي الصرف عاميا اخر
فان العلما ينهون عن ذلك وينكرونه اخبح من جوز مطلقا بانه ناقل فيقبل قوله كالاحاديث
قلنا انما الخلاف في غير النقل في التخريج او الافتا بالنصوص لا على جهة الحكاية بل جزما بالحكم
واحتج المانعون بان ذلك لو جاز لجاز للعامي لقصورهما جميعا عن رتبة الاجتهاد **قلنا**
الاجماع فرق كما بينا **قلت** وهذا **الخلاف في غير الحكاية كما قال ابن الحاجب** فاما الحكاية
فجايزة قولا واحدا والله اعلم **مسألة** قال جمهور العلما يجب على المجتهد **البحث فيما استدل**
به عن ناسخه ومخصصه اي ان كان نصا لم يستدل به حتى يعلم او يظن انه غير منسوخ ولا متأول بما
يخالف ظاهره وان كان عموما فيبحث عن كونه مخصصا ام غير مخصص وحكي **عن الصيرفي**
انه **لا يجب** البحث عن ذلك بل يستغنى بما حضر في ذهنه وقال ابن الحاجب يمتنع العمل بالعموم قبل البحث
اجماعا وانما الخلاف في الاكتفا بالظن كما قدمنا وقد نقد من حكاية **تخريج** قلت
ودعوى ابن الحاجب الاجماع بعيد لاشتهار الخلاف اي شريح بن عمر اي او من يمنع من جواز ان يسمعنا الله
العام دون مخصصه وكذلك المنسوخ دون ناسخه **فرع** واذا وجب البحث فالاقرب انه
ليس **يجب عليه استقصا الاخبار بل يكفيه البحث في كتاب جامع** لاخبار الاحكام وجملة
الامر ان البحث على وجهين احدهما ان يوجب عليه استقصا الاخبار الواردة عنه صلعم حتى يعلم

اوتظن انه لم يبق شي مما روي عنه الا وقد اطلع عليه فلم يجد فيها ما يخصص دليله او ينسخه
والتكليف بذلك شاق غاية المشقة بل لو قيل متعذر لم يبعد لكثرة الرواية عنه صلعم والرواة حتى خرجت
كثرة ذلك عن حد الضبط في تصحيح الرواية بالنقد بل الرواة والنظر في المجروح والمعدل ومعرفة
احوالهم كذلك فاني في حكم المتعذر وهذا الوجه لم يوجبه اهل التحقيق من علما الاصول والفروع واما
اعتبار الباقلاني لحصول اليقين بفقد الناسخ المخصص فهو صادر عن مغلطة وهي انه اعتقد
لما كثر بحث العلما فيه يفيد لغاية القطع بانه لا يخفى منه شي على من بحث ذي البحث وبان بحث
المجتهد يفيد القطع اذ يعلم يقينا بعد البحث انه لو كان لاطلع عليه وهذان في غاية البعد
فلا يعول على ما ذكره والوجه الثاني انه لا يجب عليه البحث الا فيما قد ظهر تصحيحه وهي الصحاح
الاربعة او لما رواه قدما علما اهل البيت في كتبهم التي صحت عنهم **قلت** ثم انه لا يجب عليه
البحث فيما عند الايات والاخبار الواردة في الاحكام بجميعه قد جمعها اهل الحديث
في كتب مفردة وزعموا انهم قد استقصوا فيها ما يتعلق بالاحكام حتى لم يبق نص يدل بمنطوقه
ولا مفهومه على حكم شرعي الا وقد ذكروه فيما افردوه للاحكام ككتاب ابي داود في كتب
الفقها وكاصول الاحكام والشفا في كتب اهل البيت فحينئذ لا يلزم البحث في غيرها
لان اخبارهم بان هذا الكتاب مثلا قد احاط باخبار الاحكام يفيد الظن القوي لظهور
عدالتهم واطلاعهم وحينئذ لا يجب على المجتهد البحث عن المعارض في النصوص بل اذا قال
مصنف الكتاب انه قد اورد في كل باب ما يتعلق به من الاخبار لم يلزمه البحث الا في ذلك
الباب لا في غيره من ابواب ذلك الكتاب ان غلب في ظنه صحة ما ادعاه وذلك حيث لا يكون
للمسألة تعلق بباب او ثلاثة فان تعلقت كذلك بحث في كل باب لها به تعلق فهذا هو الذي يلزم
المجتهد البحث فيه من الاخبار واما اذا استدل بالقياس فتعارضت عليه الاشباه فالواجب
عليه انه يبحث عن كل ما يجوز تعلق ذلك الفرع به من الاصول حيث كان له شبه باصول متعددة
او تعارضت العلل التي تحتمل التعليل بها فانه يحتاج الى الترجيح بين الاشباه في غلبة الشبه
او غلبة الشبه عمل بها وكذلك في ترجيح العلل يعمل به حتى يرجح ما يختاره فهذا هو الذي يلزم
المجتهد في اجتهاده والله الموفق للصواب **مسألة** قال الجمهور ويصح **تقليد الميت** فيما
رواه الثقات عنه من الاجتهادات ولكن تقليد **الحي اولى** ان وجد وانما كان اولى لوجهين احدهما
انه مجمع على صحته الا من منع التقليد في الفروع بخلاف الميت فقد روى الفخر الرازي الاجماع على منع
تقليده قال لم يصار الان كالمجمع على جواز اذ ليس في زماننا مجتهد ولم يرد بذلك نفي وجود
من كمل اجتهاده في زماننا فالمعلوم قطعا ان الرازي وامثاله كالغزالي اهل اجتهاد اذ ليس
الشافعي وابن حنبل لتبحرهم في علم الكلام والاصول والفروع والتفاسير والاثار والتواريخ
وعلم المنتقد بين ما هو في الحديث وجهل من اصول الشريعة ولا يتوهم متوهم ان مراده انه قد

تغير الاجتهاد بالمرة وان مراده انه ليس في زمانه من يتصدى للعمل لاحكام الشرعية على اتساع
الاستنباط بها من ادلتها بل قد استقرت المذاهب وعمل اهل كل مذهب بمذهب امامهم فالشافعية
تعمل بقول الشافعي والحنفية بقول ابي حنيفة والمالكية بقول مالك والحنبلية بقول ابن حنبل والزيدية
باقوال ائمتهم لكن من لم يعرف به الاجتهاد من متاخري العلماء بها وان اجتهادا ما اجتهاده حيث
يضعف المسائل والادلة لم يحتج الى استئناف اجتهاد لان الائمة قد تكلموا على اكثر المسائل
واستحضروا ادلتها وما يحتمله من الكلام فيها فقرب النظر فيها وسهل غاية السهولة فلم يكن المجتهد
المتاخر مثله ابل اجتهاد وان اجتهاد من يعزى الى مذهبه كالشافعي وغيره فافهم هذه
النكتة **الوجه** الثاني ان الحي يعدل ثم ان رجع على القول بذلك الاجتهاد والميت لا يومن
انه لو كان حيا لرجع له خلاف ما قد قال به فيكون تقليد الحي اولى لهذين الوجهين وان كان جائزا
وقيل ان افتاه في حياته بقي على تقليده فيما كان قد افتاه به وان كان قد مات **وان لا**
يسمع الفتوى منه في حياته وانما نقلت اليه بعد موته **فلا** يجوز له تقليده حينئذ اذ لا يعقل
تقليد من قد سقط عنه التكليف لموته وهل هو الا كان يلتزم رجل تقليد رجل ذاهب العقل في
الحال مجنون لا تكليف عليه فيقول قد التزمت مذهب هذا المجنون فيما كان اجتهد قبل جنونه
او كمن يلتزم مذهب رجل كفر بعد اجتهاده او فسق وكان ذلك عن لا عن الاجتهاد وتقليد المجنون
والفاسق والكافر لا يجوز بالاجماع فكذلك الميت لانه مساو لهم في امتناع تقليده في الحال
بل الاستناد الى ما كان قاله قبل هذه الحال والحجة **لنا** على جواز تقليده بعد موته انا نعلم
اجماع المسلمين الان على عدم الانكار على من قلد الميت من العلماء وعلى تسويغ تقليده في
كل قطر من اقطار المسلمين من غير تناكر ولا تردد فاما القياس على المجنون في الحال والفاسق
والكافر فانه صح الاجماع على منع ابتداء تقليدهم حال الجنون والكفر والفسق فيما كانوا قد
اجتهدوا فيه فلعله لمانع اخر وهو خوف تهمة لهم فيما سبق من اجتهاداتهم وتجويز ضدها
عن مثل الاحوال التي هم عليها في الحال والله اعلم **مسالة** **واذا رجع المجتهد** عن
اجتهاد كان قد قلده فيه مقلد **لزمه الاعلام بالرجوع لترجيح المقابل له** الى قوله الاخر حيث
هو ملتزم لمذهبه في خصوص غرابه او مقلد له في تلك المسالة فقط ولم يقلد غيره معه فاما
لو كان مقلدا له والموافقة في تلك القولة قلنا صحة تقليده اما من قضا عدى فالاقرب
انه لا يلزمه اعلامه انه قد رجع لانه مخير في تلك الحكم عامل بقول امام اخر كان قد التزم
مذهبه فيها اما لو لم يقلد من وافقه وانما قلده وحده فانه يلزمه اعلامه لانه في العمل بها بعد
رجوعه عنه مستند الى اجتهاد ولا تقليد امام لكنه انما يلزمه اعلامه **ان كان مؤخرا**
للعمل بفتواه ولم يكن قد عمل بها نحو ان يقلده في صحة ادا فريضة الحج بهيئة المتلم ثم رجع قبل
ان يحرم المقلد فانه يلزمه اعلامه برجوعه لئلا يعمل فيها بغير مذهب **او** يكون قد عمل

بنفسه ونحو عمله ولكن في ذلك **الحكم مستدام كالنكاح** فلو افتاه بان الولي غير معتبر والشهود
فنكح من غير ولي ومن غير شهود فانه يلزمه اعلامه بانه قد رجع عن ذلك الاجتهاد لئلا يكون اتمامه
بها غير مستند فيه الى مذهب **قلت** وانما يلزم ذلك اذا قلنا ان الاجتهاد الاول ليس له
الحكم بل الاجتهاد ينقض الاجتهاد وهذه مسالة خلاف بين العلماء فمنهم من يقول ان الاجتهاد الاخر
لا ينقض الاجتهاد الاول وانما يلزمه العمل به في مستقبل الاوقات فقط اي فيما ابتدا له من بعد لا
في استمراره ومن ذلك القول بان الطلاق يتبع الطلاق او لا يتبعه فلو طلق ثلاثا وحيدا في لفظ واحد
ومذهبه ان الطلاق لا يتبع الطلاق فراجعها ثم تغير اجتهاده واجتهاد امامه الى ان الطلاق
يتبع الطلاق وان التثليث بلفظ واحد يثلث فعلى القول بان الاجتهاد لا ينقض باجتهاد
يجوز له ان يستمر على حكم قوله الاول وهو انه غير تثليث فلا يعتزلها فان اوقع عليها ثلاثا بعد
تغير اجتهاده حرمت عليه مراجعتها حينئذ قولا واحدا وان **قلنا** ان الاجتهاد ينقض
الاجتهاد حرمت عليه من اتباعها ولزم اعتزالها وينبغي ان يحكى الخلاف في هذه المسالة اعني في كون
الاجتهاد الاول ما له الحكم اولا وما احتج به كل فريق وما الصحيح فنقول قد ذكر ابن
الحاجب في المنتهى ان من تزوج امراة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالمختار التحريم وقيل ان لم
يتصل به حكم قال وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده ثم قال فلو حكم بخلاف مذهبه اجتهاده حرا
حكمه على جواز تقليد غيره **قلت** فمقتضى كلامه ان الاجتهاد الاول ليس منه الحكم لكن في
عبارته اشكال من حيث قال وقيل ان لم يتصل به حكم فمفهوم هذا انه يقول ولو حكم الحاكم بصحة
النكاح من غير ولي وتغير الاجتهاد فالمختار التحريم هذا يفيده ظاهر اطلاقه والصحيح انه
مع الحكم لا ينقض وقد قال هو في المنتهى لا ينقض الحكم باجتهاد منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل
فتفوت المصلحة بنصب الحاكم فكلامه فيه تدافع كما ترى لكن الاولى ان يفصل القول في رجوع
المجتهد فيقال لا حكم لرجوعه فيما قد نفذ ولا اثر له كما في الحج وما لم ينفذ ووقته باق او فعل
ولما يفعل المقصود به كالوضوء فيعمل بالاجتهاد الثاني اتفاقا واما ما لم يفعل حتى خرج وقته وعليه
قضاه او فعله وله ثمرة مستمرة كالنكاح فهو محل الخلاف والناس فيه فريقان الفريق الاول

قال اصحابنا والمجتهد اذا استفتي
ثم افتى بمذهب نفسه **وليس له التخيير** للمستفتي بين قوله وبين قول مجتهد اخر اذ ساله
عما عنده لا عن مذهب غيره فلا يفتيه الا بما عنده لا عن مذهب غيره واذا سئل عن فتواه ان يقول
له وانت مخير بين ان تاخذ بفتواي ام بقول غيري **وقيل الاختيار** منه ذلك اذا لم يكن قد التزم قوله
لان كل مجتهد مصيب والمقلد مخير ما لم يلتزم حيث لهم التساوي لكنه انما يخير **ما لم يحكم** بما قد
افتاه به **حاكم** جامع لشروط القضاء فلا يخير بعد ذلك بتعيينه وكل ذا كان يقول

يمي مخير واحد والمخالف مخطئ فانه لا يجوز له التخيير حينئذ لانه يميز بين الصواب والخطأ حينئذ
وذلك لا يسوغ **مسألة** واتفق الناس على انه لا يصح تعارض في الدلالات القطعيات لاستلزام
اجتماع النقيضين واجتماعهما محال اذ لا يصح كون الحكم ثابتا منتفيا في حاله واحده ولا كونه واجبا حراما
ونحو ذلك قال الجمهور ويصح تعارض الامارات الظنيات من غير ترجيح بظهور لان ذلك لا يودي الى محال
كما مر تحقيقه وحكاية الخلاف فيه والمختار في باب الاخبار من هذا الكتاب فلا حاجة الى اعادته
الا ان ابن الحاجب حكى عن الكرخي واحمد بن حنبل على منع التعارض بين الامارات محكيا هاهنا الا انه قالوا
لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا والاول باطل والثاني تحكم والثالث يستلزم
كون الشي حلالا لزيد حراما على عمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه يعود لا حلال ولا حرام
ولا بد من احدهما **قلنا** يعمل بهما في ايجاب وقفه فيقف وباحدهما مخيرا او لا يعمل بهما
ولا تناقض لان في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل وهذا **فرع** على صحة التعارض من غير ترجيح
وهو ان المجتهد اذا تعارضت الامارات وقف عن العمل بشي منها حتى يرجح ايهما باي وجوه الترجيح
ويجوز الاطلاع على وجه ترجيح احدهما فان غلب في ظنه ان لا مرجح لاحدهما اطرحهما جميعا كما هو اختيار السيد
ابي طالب المحققين من اصحابنا ورجع في تلك الحادثه الى حكم العقل فيعمل به وقيل بل يقلد
الاعلم ان كان ممتنع ان غيره اعلم منه في العلوم كلها او الفن التي تلك الحادثة منه وقال بحد
القول اظنه ابا العباس يرجح والتيه قال بالتخيير كما هو مذهب ابي علي وابي هاشم وغيرهما على
على ما مر تحقيقه **مسألة** يمكن فيها ما يصح معه الترجيح اي مرجح ترجح وللمجتهد
نص عليه بعينه ويعرف به انه مذهبه قال ابو الحسين ويعرف مذهب العالم باحد وجوه
اما بنصه الصريح على المسألة نحو ان يقول الوتر سنه وليس بواجب ونحو ذلك او باتي بعموم شامل
نحو ان يقول كل مسكر حرام فيعلم انه يحرم المثلث او ينص على مسألة ولها نظاير مماثلة لها فيعرف
مذهبه في المماثلات لها بالمماثلة لما نص عليه نحو ان يقول الشفعة لجار الدار فيعلم
ان جار الدكان مثله اذ لا فرق بين الدار والدكان او بتعليله بعلة توجد غير ما نص عليه
نحو ان يقول يحرم التفاضل في بيع البر بالبر لاتفاق الجنس والتقدير فيعلم ان مذهبه
في الشعير ونحوه كذلك فيصح ان يخرج له مذهب على اي هذه الوجوه قال ابو الحسين فاما اذا نص
العالم في مسألة على حكم وكانت المسألة تشبه مسألة اخرى شبها يجوز ان يخفى على بعض المجتهدين
فانه لا يجوز ان يقال ان قوله في هذه المسألة هو قوله في المسألة الاخرى لانه قد لا يخطر المسألة بباله
ولا ينبه على حكمها لفظا ولا معنى ولا يمتنع لو خطرت بباله لصار فيها الى اجتهاد اخر **قلت**
فاما لو نبه على العلة ولم يصرح بها ووجدت في مسألة اخرى فانا لا نجزم ان مذهبه فيها كمذهبه في
المسألة التي نبه على علتها ذكر ذلك ابو الحسين قال لانه يجوز ان يكون ممن يفرق بين المسألتين ويخفى
في الفرق بينهما ولا يجوز مثل ذلك فيما نبه الله او رسوله على علته فانا نجزم بان حكم الله فيما حصلت

فيه تلك العلة المنبه عليها مثل حكمه في محل التنبيه اذ لا يجوز الفرق بينهما على وجه الغلط حيث كان
التنبيه من الله او من رسوله صلى الله عليه وسلم واما حيث صرح المجتهد بالعلة تصريحا لا يحتمل خلافا فالتعليل فانا نحكم بان مذهبه
في كل محل حصلت فيه تلك العلة كمذهبه في محل النص ولو كان ذلك المجتهد ممن يقول بتخصيصها اي ممن يجوز
تخصيص العلة فانه لا يمنعنا من الجزم بثبوت الحكم عند حصول تلك العلة وانه مذهبه ولا نتوقف في
ذلك حتى نبحث هل يقول بتخصيصها في ذلك النظير ام لا مهما لم يكن منه نص على انها مخصصة في ذلك المحل قال ابو الحسين
لان نصه على العلة بمنزلة نصه بعموم مثال فكما انا نعمل بعموم قوله وان جاز كونه قد خصصه كذلك
نجري حكم العلة عليها وان جوزنا انه يخصصها **قلت** وانما لم يجب البحث عن مخصص عموم
لفظه حيث اطلع بل عملنا به من دون بحث بخلاف عموم الكتاب والسنة فانا لا نعمل بهما الا بعد البحث
عن المخصص لان الاغلب في عمومات الكتاب والسنة انها مخصصة حتى قيل لم يوجد في كتاب الله
عموم لم يخصص الا قوله تعالى وهو بكل شي عليم فلما كان الاغلب فيهما ذلك لم يحسن منا الحكم
فيهما بخلاف ما هو غالب فيهما الا بعد ان يغلب في الظن ذلك ولا طريق الى غلبة الظن الا البحث
الطلب وهذا بخلاف نطق العالم بالعموم فانا نتكل على بحثه في المسألة التي اطلق العموم فيها ويغلب
في الظن انه لم يطلق ذلك العموم الا بعد ان وفى الاجتهاد حقه في البحث عن اطراد المسألة وعدم
المخصص لها من الكتاب والسنة والاجماع او القياس والعقل فحين لم يجب ذلك اطلق العموم فيها
اطلاقا ولو جوزنا انه اطلع على كونه مخصصا عنده لكان قد لبس منه وذلك محمل على خلاف السلامه
فلا يجوز ولا يلزم مثل ذلك في عمومات الكتاب والسنة المطلقة مع كونها مخصصة فان تعريفنا انها
في الحكم الاغلب مخصصات في حكم لا مرلنا بانا لا نقطع بظاهر عموم حتى نبحث عن مخصصه فلا بد
لنبيين بعد ذلك فظهر لك وجه فرق ابي الحسين بين العموم الصادر من العالم والعموم الواقع في الكتاب
والسنة **نعم** ونص العالم على العلة كاطلاق العموم يستويان فاذا جاز العمل بالعموم من
دون بحث عن مخصص له كذلك يجوز العمل بالعلة التي يعلل بها من دون بحث عن مخصص لها وان
كان ممن يجوز تخصيصها فافهم ذلك **مسألة** واختلف العلماء في جواز انتقال المقلد عن مذهب
امامه الى مذهب امام اخر فقال الاكثر منهم ليس للمقلد الانتقال بعد التزام مذهب الى مذهب
امام اخر لغير مرجح لانه لم يختر المذهب الاول ولا اختاره الا وهو ارجح من غيره عنده فليس له الرجوع
عنه كما ليس للمجتهد الانتقال عن اجتهاده لغير مرجح وهذا انما الاخلاف [illegible] المجتهد وعلة
تحريمه الا كونه خروجا عما قد اختاره لغير مرجح للخروج فكذلك خروج المقلد [illegible] لغير مرجح ولا
يبعد ان هذا القياس قطعي لان الاصل مجمع عليه والعلة كذلك وحصولها في الفرع معلوم
فكان قياسا قطعيا وقد ذكر ابن الحاجب ان المقلد ليس له ان يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا
قلت وكلامه قريب عندي لاجل ما ذكرناه من القياس وقيل بل يجوز له الانتقال لغير
مرجح لتصويب المجتهدين والقائل بذلك بعض متاخري اصحابنا كابي مضر والامام يحيى وغيره بعض تلاميذه

[illegible]

والامام عليه مجمع من التنقل في مذاهب اهل البيت فقط قال لان من لم يخرج من سفينة النجاه فلا خرج
عليه قالوا واذا قلنا ان كل مجتهد مصيب فلم يعرم علينا في الشرع الا الانتقال من الصواب الى الخطا لا من
صواب الى صواب فلا مقتضى لتحريمه لا عقلا ولا شرعا اذ يصير كالواجب المخير فانه جائز لكونه انتقالا من صواب
الى صواب وكذلك المقلد اذا قلد مجتهدا ثم انتقل الى تقليد مجتهد اخر فهو كمن شرع في اي انواع الكفارة ثم ترجح
له فعل النوع الثاني منها فكم الاخطر عليه في ذلك فكذلك المقلد اذا انتقل واما المخطئة فلذلك على القول بان الحق
مع واحد والمخالف مخطئ قالوا وكما جاز للمقلد اختيار ما شاء من المذاهب في الابتدا فلا خلاف انه مجتهد
استصحابا للحال بعد تقليده لانه اذا لم يتجدد له ما يمنع ذلك هذا غاية ما احتج به اهل هذا القول لكنه قول
ضعيف جدا لا يبعد انه خلاف الاجماع كما ذكره ابن الحاجب ولا نسلم قولهم انه منتقل من صواب
الى صواب بل قد صار بعد التزامه قول امام ممنوعا من الخروج عنه كما وقع الاجماع ان المجتهد
بعد اجتهاده ليس له ان يعمل بخلافه وان كان صوابا بالنظر الا قابله فهذا الاجماع فيه ولما
الخلاف في جواز تقليد المجتهد لغيره قبل ان يجتهد في المسئلة لا بعد ان اجتهد فلا قائل بذلك
من الامه فيما نعلم وقياس المقلد عليه في ذلك قطعي كما هو ما هو تحقيقه ولو سوغنا ذلك
اذا الى الانسلاخ من الدين كما ذكره الامام المنصور بالله حيث يودي الى مثل ما قاله المعري في شعره حيث قال

الشافعي من الائمه واحد ... ولديهم الشطرنج غير حرام
وابو حنيفه قال وهو مصدق ... فيما يفسره من الاحكام
شرب المثلث والمنصف جائز ... فاشرب على امن من الا ثام
والجازما للحجازي تطرفا ... وهم دعائم قبة الاسلام
وارى انا شافعيا لحاجة ومتعة ... بالنوم لا بالعقد والابرام
واجاز داوود السماع فانه ... طرب النفوس وصحة الاجسام
فاشرب ولط وازن وقامر واحتج ... في كل مسئلة بقول امام

ومن ثم قلنا ان تجويز ذلك يودي الى التهور في الاعمال الشنيعه وتتبع الشهوات بان يختار لنفسه
من الاقوال ما يودي به الى نيل شهوته لا لكونه دين الله ولا قايل به اعني جواز التقليد في المذاهب
اتباع الشهوات فقد نص علماونا على انه محرم اجماعا وان الاجماع على ذلك معلوم بيان ذلك انا لو جوزناه
لجاز للانسان ان ياخذ بقول من يرى ان الطهاره من النجاسات في الصلاة مستحبه وان الاذكار غير
واجبه كلها وان النيه غير واجبه وان التيمم يجزي مع مشقة الوضو جائز وانه لا يجب من الاركان الا
التيسير في السجود والاعتدال وانه يجوز تاخير الصلاة حتى عزم على القضاء وان الواجبات على التراخي
فيترك الصلاة متى شا واذا صلى ولم يطهر بدنه ولا ثيابه ولا ينوي ولا يذكر الله ولا يفعل من الاركان
الا اقل ما يمكنه ويتيمم وجد حيث لم يكن الما في حضرته ويأخذ من اقوال الناس بها بسر خلة
ويكثر شهوته وينكح من عرض من النسا من غير ولي ولا شهود ويعاملها على يومين او اقل واكثر

ثم يتفق النكاح بينهما لا بطلاق وهي تزوج من غير اعتداد حيث خالعها الزوج ثم عقد ثم طلق قبل الدخول
ولا يبقى الربا اذ لا ربا الا في النسيئة ونجوز له النظر الى كل الاجنبيات من النسا ما عدا الفرج والدبر وابهام
الزوجه من الدبر ومملوكته الذكر والاستمتاع من غير الزوجه بما عدا ما بطن الفرج لان ظلوع الرفضة
بقع تنقطه وتقبيل الاجنبيات ولمس فروجهن على قول من يقول اللمس بذلك وشرب المسكرات من الامراة
والمثلثات ولا يستر من عورته غير الفعل والدبر ويجمع بين تسع زوجات ويطاهن ولا يغتسل من جماعه
ما لم ينزل ويصلي لو كان قد امذى في فرجها لا يحدث وضوا واذا احدث في صلوته لم يعد الصلوة
ولا شك ان من هذه حاله في صلوته ونكاحه فقد تعطل عن الدين وانتكس من التاسيس الى
الكافرين ولا مخصص لانتقال دون انتقال الاحيث انتقل لترجيح ديني يغلب في ظنه انه الذي
امر الله به ولشرح ذلك الى صور منها ان يعرف المقلد حجة المخالف في ذلك الحكم ويكون من اهل
النظر فيترجح له حجة مخالف امامه فحينئذ يجوز له الانتقال الى ما ترجح له لان الاجتهاد يتبعض عندنا
فيكون ذلك كانتقال المجتهد الى اجتهاده الثاني ومنها ان ينكشف له ان امامه ذلك ناقص عن العدالة
او في اجتهاده على القدر المعتبر فينتقل من تقليده الى تقليد الاكمل لكن اذا كان قد قلده في مسئلة
فالاولى له ان ينتقل الى من يوافقه في تلك المسئله لا من يخالفه لانها في حكم المترجح له ومنها ان ينتقل الى
افضل من امامه واوسع علما واشد ورعا فذلك جهة دينية مرجحة وقد قيل ان ذلك لا يسوغ
الانتقال كما لا يسوغ للمجتهد تقليد اعلم منه والاقرب انه وجه مرجح لان تقليد العالم بالنظر الى
المقلد كالاجتهاد فاذا كان عالم الكمل من عالم فهو كاجتهاد اقوى من اجتهاد وهذه الصورة
هي المسوغة للانتقال لا غيرها ثالث ومما قد يقتضي الانتقال لاجله ان يكون المقلد
للشافعي مثلا ان بقي على تقليده استمر على اعتقاد فاسد من الجبر والتشبيه واذا انتقل الى تقليد غيره
حصل بذلك انتقاله الى العدل والتوحيد فيجوز تقليد المجتهد العدلي ان يا من الانتقال ويقتنيه به
بهذه المصلحه الدينيه وهذا عندي مرجح لتسويغ ذلك فاما لو تلبث وحده بعدا ولحد ومذهبه
ان التثليث لا اعني مقلد المذهب بذلك وهو يخشى على نفسه ان تم على الطلاق ضررا في دينه
لشره ولعله بزوجته او في دنياه من جهة اولاده وضياعهم او من جهة اقاربها وخافهم على نفسه اوماله
فهل يكون ذلك مسوغا لانتقاله الى تقليد من يجعل الثلث واحدة فيه نظر والاقرب
عندي انه لا يجوز لاجل ذلك بل عليه مجاهدة نفسه في صلاح دينها وفي المحافظة الانتقال لحجة
فاذا عرفت ذلك فينبغي ان يلحق بهذه المسئله الكلام في اطراف ثلثه وهي اذا اخذ العامي مقلد
هل الحق ذلك للعالم هل يجب لتقليد لامام معين في رخصه وعزائمه او يجوز ان يبقى منتسبا عما يعرض له من الاحكام
بقول من العلما واذا التزم مذهب امام ثم اراد ان يقلد غيره قبل ان يعمل بمذهبه في ذلك الحكم
ام لا اما الطرف الاول فقد اختلف الناس بما ذا يصير مقلد الملتزما فقيل انه يصير مقلدا ملتزما بالنيه
فقط وهي العزم على العمل بمذهبه في حكم او في جميع مسائله وقيل بالنيه والعمل فمهما لم يعمل فهو غير ملتزم

وقيل بالنية والقول والعمل والصحيح هو القول الاول لان التقليد كالاجتهاد فكما ان المجتهد متى عزم
على العمل بما قد اداه اليه نظره صار ذلك الاجتهاد منه في ذلك الحكم عينا له وان لم يكن قد عمل كذلك اختيار
المقلد لمذهب عالم هو كالاجتهاد منه في ذلك الحكم فمتى تعقب نيته وهي العزم على العمل بقوله فقد نفذ
اجتهاده فيه كنفوذ اجتهاد المجتهد فيصير بذلك مقلدا له سواء عمل به ام لم يعمل كما في المجتهد
سواء احتج اهل القول الثاني بانه اذا نوى ولم يعمل كان كالمجتهد الذي لم يجزم بشي وانما يتعين جزمه
بالعمل فكما ان للمجتهد الانصراف قبل الجزم عما كان قد ترجح من غير جزم كذلك المقلد **قلنا** بل الجزم
يحصل بالعزم على العمل وان لم يعمل ويكون مذهبا له من غير تردد واحتج اهل القول الثالث بان التقليد التزام
والجائي على النفس ان لا يعتقد الا عمن قوله هذا القائل والايجاب كالنذر فكما لا ينعقد النذر بمجرد نيته ولا
عمل بل لا بد من لفظ كذلك التزام المذهب لا بد ان يقول قد التزمت قول فلان في كذا او مذهب فلان
فيما يلزمني **قلنا** لا نسلم انه ايجاب وانما هو اجتهاد واختيار كما قدمنا فلا يلزم ما ذكر
واما الطرف الثاني ما اختلف فيه فالذي ذكره الامام المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما
انه يجب على المقلد التزام مذهب امام في جملته وغرايبه لا يعمل بقول غيره ولا يجوز له اذا استفتى عالما
عن حكم ان يستفتي غيره في غير ذلك الحكم بل اذا قلد في حكم اتبعه في سائر الاحكام الشرعية ولا
يجوز له العدول عنه في غيره وهذا اشد لكونه لا يبقى مستفتيا لمن عرض عما عرض بل من استفتاه
اولا فقد لزمه اتباعه في جميع مسائله وحجتهم على ذلك ان المقلد في اختيار من يقلده بمنزلة المجتهد
في اختيار اعتماد ارجح الامارات فمن اختار عالما لفتواه فقد صار ذلك العالم بمنزلة الامارة
الراجحة عند المقلد في اجتهاده انه كلها بالنظر اليه كالحكم الواحد فاذا كان امارة للمقلد راجحة
في احدها كان امارة راجحة في سائرها اجتهادا انه من غير تردد فكما لا يجوز للمجتهد العدول الى غير ما
قد ترجح له من الامارات كذلك لا يجوز للمقلد العدول عمن قد ترجح له تقليده في حكم من الاحكام اذ هو
عنده في الاحكام كامارة المجتهد وهذه حجة قوية واضحة كما ترى ولقد شدد الامام المنصور
في ذلك حتى قال لا يجوز لمن استفتى عالما عن مسئلة ان يعمل بقول غيره في غيرها ولو كان قول ذلك
الغير احوط من قول امامه اذ لا معنى للاحوطية مع القطع باصابة المجتهدين وقال ابن الحاجب
والامام يحيى ع وغيرهما لا يجب الالتزام بل يجوز ان يبقى مستفتيا لمن عرض من العلماء عما يعرض له من
الاحكام لكن ابن الحاجب يمنع الانتقال عما قد عمل به على مذهب امام وادعى الاجماع على ذلك
واما الطرف الثالث ففيه مذهبان احدهما انه مهما لم يعمل بقول العالم جاز له الانتقال لان الالتزام
انما يتعين بالعمل وقال ابن الحاجب ما لو التزم مذهب الشافعي مثلا فهل له ان ينتقل الى غيره فيما لم
يكن قد عمل به حكى فيه ثلاثة اقوال واختار انه لا يجوز الانتقال بعد الالتزام سوى كان قد عمل
ام لم يعمل **قلت** وهو القياس اعني تحريم الانتقال بعد الالتزام **نعم** وتحريم من اوجه الا
لالتزام قوته خلافا انا نردها بوجه وهو ان نقول المعلوم من حال الصحابة رضي الله عنهم انهم لم يلزموا من سأله واحدا

منهم عن حكم واحد ويعمل بفتواه ان لا يسأل غيره عن غير ذلك الحكم ولا انكروا عليه ذلك في ورد
ولا صدر ولا نقله احد لا عدل ولا غير عدل ولو كان لنقل واشتهر لانه مما تقتضي العادة بنقله
وكذلك في زمن التابعين وتابعي التابعين الى وقتنا هذا فكان اجماعا على جوازه **مسئلة**
واختلف العلماء في جواز تقليد المجتهد لغيره على اطلاقين وتفصيل الاطلاق الاول قال الاكثر منهم
ليس للمجتهد تقليد غيره في شي من الاحكام الشرعية ولو كان ذلك المقلد اعلم منه وقال احمد بن حنبل
واسحق بن راهويه والثوري يجوز له ذلك مطلقا وقال محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم فقط
وقال ابو العباس بن سريج انما يجوز له ذلك اذا عدم وجه اجتهاده في بعض الحوادث وتضيق وقتها وقال
الشيخ ابو علي وقد حكاه احمد في قولي الشافعي انما يجوز تقليد الصحابي لا غيره اما الصحابي فله تقليده وان
لم يكن اعرف منه **قلت** قال ابن الحاجب المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما
لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وهو قول ابن سريج وقيل لا ان يكون اعلم منه **قلت** وهو قول
محمد قال وقال الشافعي لا ان يكون صحابيا وقيل ارجح يعني اذا كان ذلك الصحابي اعلم فان
استووا تخير قال وقيل او تابعيا قال وقيل غير ممنوع قلت وهو قول احمد واسحق ثم قال وبعد
الاجتهاد اتفاق يعني انه يحرم عليه العمل بغير اجتهاده والحجة لنا على منع تقليده لغيره مطلقا ان
الاجماع منعقد على انه انما يكلف بظنه حيث له طريق الى الظن ولا شك ان المجتهد يجد الطريق
الى الظن **فليس له العمل بغيره** اي بغير ظنه وهو ظن من يقلده **الا لدليل** يدل على ذلك الحكم
المقلد فقط قال ابن الحاجب جواز ذلك حكم شرعي فلا بد من دليل عليه لانه اثبات حكم
بخلاف نفي الحكم فلا يحتاج الى دليل بل يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت واذا كان ذلك اثبات
حكم وانه يحتاج في اثباته الى دليل فالاصل عدم الدليل فلا يثبت مهما لم تقم دلالة عليه
وايضا فان المجتهد متمكن من الاصل وهو العمل بظنه فلا يجوز له العمل بالبدل مع التمكن من الاصل
كالواجد للماء لا يجوز له التيمم ولانه لو جاز له التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده والاجماع على انه
لا يجوز فان قيل انه بعد يحصل له الظن الاقوى **قلنا** فيلزمه ان يتقدم طلب الاقوى على العمل
بالاضعف احتج المجوز مطلقا بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قلنا قال ان كنتم
لا تعلمون والمجتهد يمكنه العلم احتج ابن سريج بانه عند اعواز وجه اجتهاده كالمقلد في كونه غير عالم
فيدخل في عموم الاية قلنا متمكن من الطلب ومع الطلب لا يجوز ان لا يحصل له العلم فهو كالعالم
احتج ابو علي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم قلنا اي انه يجوز للمقلد الرجوع اليهم فالمقتضي
الظن وهو حاصل قلنا الظن الحاصل عن اجتهاده اقوى فيجب عليه طلبه **نعم** وحلا
فهم لنا هو حيث لم يكن قد اجتهد في المسئلة فاما بعد اجتهاده فيها فيحرم اتفاقا **مسئلة**
قال الجويني والامام يحيى ع لا يجوز لاحد من المقلدين ان يقلد احدا من الصحابة وعلل الامام
بعلة غير علة الجويني وهي انه لم يكن لهم من الخوض في علوم الاجتهاد مثل ما لغيرهم من

الخلفا **قلت** بل اجتهادهم اوفى واكمل لان علوم العربية واكثر علوم اصول الفقه من عموم وخصوص
واجمال وبيان ونسخ وغير ذلك يعلمونه من غير تعلم لانه نزل بلغتهم ولا يصعب عليهم فهم معاني الكتاب
والسنة ولا يحتاجون في نقل الحديث كما يحتاج المتاخرون من البحث عن حال الراوي وغير ذلك ولا
شك في ان اجتهادهم كذلك انما العلة في كان الواحد منا لو الترم قول الصحابي وليس لهم من النصوص
في مسايل الفروع الا اليسير في بعض ابواب الفقه فيبقى على قول من زعم انه لا يجوز للمقلد الاخذ بغير قول
امامه في مسايل يبقى المقلد له متعطلا في اكثر الاحكام عن التعليق بطريق شرعي **قلت**
فاما تقليدهم في بعض الاحكام فلا اشكال فيه اذا لم يقل بان ذلك يمنع من تقليد غيره في غير ذلك الحكم
والله اعلم وبتمام هذه الجملة تم الكلام في شرح باب الاجتهاد والله الموفق للصواب

باب الحظر والاباحة ينبغي ان نقدم

الكلام في بيان ماهية الحظر والاباحة لكن نقدم بيان حد الاباحة لكثرة التردد فيه
بخلاف الحظر فالاباحة هي تعريف المكلف بانه لا عقاب عليه في اتيان امر او تركه ولا ثواب هذا اصح ما يقال
فيها والحظر هو تعريفه بان عليه في فعله عقابا ومن ثم قلنا **العلم** ان اصح حدود المباح ما عرف
المكلف حسنه ولا ثواب ولا عقاب في فعله وتركه والمحظور هو ما عرف المكلف قبحه ولما
كان هذا حدهما لم يوصف شي من افعال الله تعالى بالحظر والاباحة لانه سبحانه عالم لذاته لا
يحتاج الى تعريف ولانه ليس بمكلف وقد قيل في حد المباح ما لا يتعلق به امر ولا نهي وقال بعضهم
هو ما لا ضرر على فاعله بفعله وكل ذلك ناقص كما ترى فاذا عرفت ذلك فينبغي ان نذكر حكم الاشياء
قبل ورود الشرع في الحظر والاباحة **مسئله** قال اكثر الفقها والمتكلمين وحكم ما ينتفع
به من غير ضرر على احد فيه الاباحة عقلا نحو اقتطاف الشجر والانتفاع بها ونحت الصخور لينتفع به
واستخراج المعادن ونحو ذلك وقال بعض البغداذية والامامية والشافعية بل حكمها الحظر
وتوقف الاشعري والصيرفي في ذلك ثم اختلف الذين قالوا بالحظر فمنهم من قال اما ما لا يقوم
البدن الا به من طعام وشراب ونحوهما فمباح عقلا واما ما عدا ذلك فمحظور ومنهم من قال بل كل
ما نحتاج اليه فمباح وما سواه فمحظور ومنهم من قال الجميع على الحظر ويختلف عليهم في ذلك القايل
بالوقف يقول يلزمنا الامتناع من غير ان نحكم بحظر ولا اباحة ومنهم من قال يجب الامتناع لانه لا يامن
كونه محظورا والحجة لنا على القول بالاباحة ان المعلوم عقلا ان كل ما يصح ان ينتفع به ولا ضرر عليه
في ذلك اي على المنتفع ولا على غيره لا اجلا ولا عاجلا علم حسن الانتفاع به ضرورة كعلمنا بقبح
الظلم وحسن الاحسان ضرورة لا يقال لا سبيل الى انه لا ضرر فيه لانا نقول اما العاجل
فبعلم انتفاوه حسا لفقد التالم والاغتمام واما الاجل فبفقد السمع اذ لو جوزنا انا نعاقب
عليه لجوزنا كونه مفسدة ولو كان مفسدة لم يجز من الله تعالى ان يخليها من دلالة قلت حكري

ذكر الحا

ذكر الحاكم فيه نظر لان ذلك يستلزم كون العلم باحته استند لا لدليل الا ضرورة الا انا لا نعلم امتناع اخلا
المفسدة من دليل الا بدليل والمذكور في اول الدليل ان اباحتها معلومة ضرورة فكيف يبقى الضروري
على الاستدلالي فالاولى ان يقال انا لما وجدنا العلم الضروري يحسن الانتفاع به قطعنا انه لا مفسدة فيه
وعلمنا حسن الانتفاع به لا يتوقف على العلم بانه لا مفسدة فيه بل العكس و الوجه الثاني انه لما تعين
من الحكم جواز الانتفاع بها اذ خلق الطعم لينتفع به والا كان خلقه عبثا فلا نجوز انه يحظر علينا الا
نتفاع به الا بدليل خاص **قلت** هكذا ذكر الاصحاب وهو يحتاج الى تتمه بان يقال كما
علمنا ان لنا فيه نفعا من الاجسام وقطعنا ان الله سبحانه وتعالى لم يخلقها الا لينتفع بها ولم يخص
بها احدا دون اخر والا لدل لنا على ذلك ولا انتفاعا مخصوصا والا لدل لنا على ذلك ولا انتفاعا دون
مخصوص والا لدل لنا على ذلك قطعنا بجواز انتفاعنا بها وانه مراده بخلقها الوجه الثالث انه
لا يخالف في جواز التنفس وجذب اجزا الهوا ودفعها وذلك نوع انتفاع فيقاس عليه سائر
الانتفاعات بغيرها من الاجسام التي لا ضرر فيها على احد احتج اهل الحظر بانه تصرف في ملك الغير
فلا يجوز الا باذنه **قلنا** انما امتنع في الشاهد لتضرره بذلك بخلاف القديم سلمنا انه يمتنع
وان لم يتضرر فلانه يجوز ان ينتفع بها في حال من الاحوال فلا يجوز تفويت منفعة يرجوها في حال
من الاحوال بخلاف الباري تعالى فنحن نعلم ان الانتفاع لا يجوز عليه تعالى وانما ستفعنا ان المخلوق انه عباده
ولا يخص منفعة دون اخرى لا قوما دون اخرين الا وبينه لنا فلما لم يرد مخصص قطعنا بالا
باحة احتج القايلون بالوقف بتعارض دليلي الحظر والاباحة قلنا لا تعارض بل دليل الاباحة
ارجح بما ذكرنا **مسئله** واختلف الاصوليون فيمن جزم بانتفا حكم هل يلزمه اقامة
برهان ام تكفيه كون الاصل عدمه فقال المتكلمون والفقها ان من نفى حكما عقليا وشرعيا فعليه
الدليل على دعواه القطعي بخلاف ما اذا قال لا اعلم ثبوته فالدليل على من جزم بالثبوت وقيل
لا يجب على من نفاه حكما دليل على ذلك كما لا يجب بينة على المنكر لثبوت حق يدعى وكما لا يجب على من
انكر نبوة مدعي النبوة بل على المدعي اقامة البرهان على ما ادعاه والقايل بذلك هم
ضح وقيل ان نفى حكما عقليا بين على دعواه لا اذا نفى حكما شرعيا فالدليل على المثبت
لا على النافي والقايل بذلك هم **قلت** ومثال العقلي ان يقول علم انه لا يصح
الجوهر الفرد وانه لا يصح معبود ثاني قادر بل وانه لا ثبوت لذات في العدم او نحو ذلك ولا يسمع
دعواه الا ببرهان ومثال الشرعي ان يقول الوضو لا يجب فيه الترتيب والنية او لا يجوز بيع ام
الولد او نحو ذلك والصحيح الاول ومن ثم **قلنا** الفرق بينه وبين المنكر انه هنا ادعى العلم
بالنفي فيما لا يعلم انتفاوه ضرورة فلا بد من طريق العلم والا لم يكن العلم بالنفي ولحق الا نفا
لان العلم المكتسب لا يحصل الا عن طريق قالوا الجازم بنفي المدعي لا يلزمه البرهان كمن كلم نبيا
حكما **قلنا** برهانه عدم المعجز قالوا من انكر ثبوت صفة الذات او حكم لها لم يلزمه الدليل

والما يلزم من اثبت بها **قلنا** ان جزم بانتفائها فلا بد من برهان ويكفيه ان يقول اثبات ما لا طريق اليه
لا يجوز ولا طريق الى ما ذكرت فهذا دليل على انتفائها فان نقض الخصم بتاتي طريق ينتقض الا فلا فاما لو لم
يجزم بانتفائها وانما اخبر بانه لا يعلم نبوتها فهذا الا بلزمه دليل قطعا اذ لم يخبر الا بانه لم يتضح له دليل فلم
يعلم فلا وجه لطلب الدليل على ذلك قالوا قد ثبت في الشرع ان المنكر لا بينة عليه قلنا كون الاصل عدم
لزوم المدعى لم ان كون الاصل عدم لزومه دليل ونسلمنا فذلك حكم شرعي فلا يلزم غيره والبينة ايضا
تستحق ليلا الاحكام الشرع انتهى من فرق بين الشرعي والعقلي بان الاصل في الاحكام الشرعية انتفاؤها
فلم يحتج النافي لها الى دليل بخلاف العقليات قلنا كون الاصل العدم دليل على النفي فلا وجه
للفرق فاذا عرفت ذلك فقد انتهينا على ما يحتاج اليه من تفاصيل طرق الاحكام الشرعية ولم يبق اليها
طريق عندنا سوى ما ذكرناه وجميعها خمس طرق الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاجتهاد
الكتاب والسنة اصلان للثلاثة المتاخرة وهي الاجماع والقياس والاجتهاد فهذه جملة الطرق الشرعية
عندنا فاذا عدمناها جميعا في الحكم رجعنا الى باب الحظر والاباحة وهي الرجوع
في الحكم الى العقل فيقضي به هذه جملة طرق الاحكام عندنا وجميعها ولا طريق سواها
وزاد غيرنا من الاصوليين والمتكلمين طريقا اخرا وهي الاستدلال واعلم انه لفظ
وصفه عبارة عن ذكر الدليل وهذا اتفاق وقد يطلق على نوع خاص من الادلة
وهو الذي اراده المخالف واختلفوا فيما هيته فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
قلت وهو لا يعنون به الاجتهاد وقيل ولا قياس علة **قلت** فيدخل فيه
الاجتهاد والاستدلال بنفي الفارق كما تقدم والاستدلال بالتلازم كما مر في قياس الدلالة
وكما سيأتي واما الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب وعلى انتفائه بوجود المانع او فقد
الشرط فقد قيل انه ليس باستدلال وانما هو دعوى دليل فعلى مدعيه البرهان وقيل بل هو دليل
واختلف الذين قالوا هو دليل فقيل هو نوع من الاستدلال الذي قدمناه وقيل انه ثبت عنده وجود
السبب المانع او فقد الشرط بغير النص والاجماع والقياس فاستدلال والا فلا لا رجوع عندنا
المعترض قال ابن الحاجب المختار ان الاستدلال ثلاثة انواع النوع الاول الاستدلال باستصحاب
الحال النوع الثاني الاستدلال بالتلازم بين الحكمين من غير تعيين لعلة والنوع الثالث شرع من
قبلنا اما النوع الاول فقد ذكرناه في قولنا **مسئلة** قال اهل المذهب كابي طالب والكرخي
الحنفية واستصحاب الحال ليس بحجة شرعية وقال المزني والصيرفي وابن الخطيب والغزالي
وابن الحاجب بل هو حجة شرعية مثاله اذا رأى المتيمم الماء في الصلاة ولا يبطل تيممه برؤية الماء
وانما جاز له اتمامها استصحابا للحال الاول قبل رؤية الماء واحتجوا بان الاجماع منعقد على انه
قبل رؤية الماء متطهر والاصل البقاء على الطهارة حتى يثبت معارض والاصل عدم المعارض قلنا ان
المعلوم ان الحالة الثانية غيرهما وهي للاولى لوجود الماء فيها دون الاولى فلم يشاركها في

المقتضي للحكم اي فلم يشارك الحال الثانية الحال الاولى في المقتضي للحكم وهو جواز التيمم لان الماء فيها
موجود دون الحال الاولى فيلزم من ذلك ثبوته في الحال الثانية من غير دليل يقتضيه وذلك لا يجوز
قالوا بل الدليل استصحاب الحال **قلنا** لا وجه له معنى افتراق الحالين بما ذكرنا قالوا صحة التيمم
مقطوع بها وبطلانه برؤية الماء مشكوك فيه فلا يبطل اليقين بالشك كما انا اذا تيقنا صحة النكاح
ثم شككنا في الحدث لم يؤثر ذلك الشك بل نستصحب الحال كذلك هاهنا الداخل في الصلاة داخل
فيها متيقن صحتها فلا ينتقل الى بطلانها الا بدليل اخر ولا دليل **قلنا** الدليل القياس على
رؤيته قبل الدخول في الصلاة فكما انه يبطل تيممه هناك لاجل رؤية الماء كذلك بعد الدخول فيها
بخلاف الشك في النكاح فقد تيقن صحته وفي الطهارة فلا قياس يعارض دليل الصحة هناك
فوجب استصحاب الحال بخلاف ما نحن فيه قالوا دخوله في الصلاة يحرم الخروج منها الا بدليل بخلاف حاله
قبل الدخول فيها فلا قياس مع الفرق قلنا انما حرم خروجه بعد الدخول فيها لصحة طهارته بعينه
انما حال الدخول فيها وبوجود الماء الشاغلة التحريم فيحرم البقاء بعد وجوده كما يحرم الدخول بعد
وجوده قالوا قال صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف حتى يسمع
صوتا او يجد ريحا وفي ذلك الاستصحاب بحال الله للحدث **قلنا** انما هنا بالاستصحاب كما
جاز استصحاب الطهارة الكاملة مع عروض الشك بعد كمالها فلا حجة فيه فبطل ما زعموا
في الاستصحاب واما الاستدلال بالتلازم بين الحكمين فاعلم ان التلازم اربعة انواع تلازم بين ثبوتين وتلازم
نفيين وتلازم ثبوت ونفي وتلازم نفي وثبوت والمتلازمان ان كانا متلازمين طردا وعكسا كتلازم
الجسم والتاليف فانه يجري فيها التلازم بين الثبوت والنفي طردا وعكسا فانه متى وجد الجسم وجب
التاليف ومتى انتفى احدهما انتفى الاخر فيستدل بوجود احدهما على وجود الاخر وبانتفائه على انتفائه
قلنا اما الاستدلال على وجود الجسم بوجود التاليف وبانتفائه على انتفاء الجسم فيبنى على ان
اقل الجسم جزءان وان كان المتلازمان متلازمين طردا فقط كالجسم والحدوث جرى فيهما التلازم في
الثبوت طردا فقط وفي النفي عكسا فقط فثبت الحدوث عند ثبوت الجسم ولا ينتفي الحدوث بانتفاء
الجسم لجواز حدوث العرض لكن ينتفي الجسم اذا انتفى الحدوث اذ لا يصح البقاء على الجسم فيتلازمان
النفي عكسا فقط فهذا بيان التلازم من غير المتنافيين فاما التلازم في المتنافيين فان تنافيا طردا وعكسا
كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طردا وعكسا فمتى ثبت الحدوث
انتفى وجوب البقاء ومتى انتفى وجوب البقاء ثبت الحدوث وان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما
الثبوت والنفي فقط طردا وعكسا فمتى ثبت التاليف انتفى القدم ومتى ثبت القدم انتفى التاليف وان تنافيا في
النفي فقط كالاساس والخلل جرى فيهما النفي والثبوت فقط طردا وعكسا فانه متى انتفى الاساس ثبت الخلل
ومتى انتفى الخلل ثبت الاساس ونظائر ذلك في الاحكام الشرعية اما الاول فنظيره صحة طلاقه صحة ظهاره
فيثبت بالطرد ويقوى بالعكس فيستدل بصحة الطلاق على صحة الظهار ويقوى بانها اذا انتفت صحة

الطلاق انتفت صحة الظهار و بتقرير ثبوت احد الاثرين فيلزم الاخر للزوم المؤثر و بثبوت المؤثر لثبوت ذلك
الاثر ولا يقال لمؤثر فيكون انتفا الا الى قياس العلة واما الثاني فمثاله لو صح الوضو بغير النيه لصح التيمم و يثبت
بالطرد كما تقدم وهو لما انتفا اعتبار النيه في الوضو انتفا اعتبارها في التيمم و بتقرير بالعكس وهو ما لم يشترط
وجوبها في التيمم لم يشترط في الوضو و بتقرير انتفا اعتبارها بالتيمم احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم انتفا المؤثر
وبانتفا المؤثر لذلك ومثال الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي ان يقول المستدل ما كان مباحا لا يكون حراما
ومثال الرابع وهو تلازم النفي والثبوت ان يقول ما لا يكون جائزا يكون محرما و بتقرير ان ثبوت التنافي
بينهما وبين لوازمهما فان بين لوازم الاباحه ولوازم التحريم تنافيا لكن بين لوازم ما ليس بحرام وما
ليس بحرام ذلك لكن بين انتفا الجواز وثبوت التحريم تلازم ظاهر فهذه دلاله مستقله عند ابن الحاجب
وغيره من الاصوليين وهي عندنا راجعه الى احد انواع القياس ولهذا يرد عليها من الاعتراضات كل
ما يرد على القياس كمسئلة الوضو الجامع و يرد على اقسام التلازم منعهما جميعا و منع احدهما
وذلك كالممانعه في القياس خلا انه يرد عليها في مثل قولهم في الاستدلال على قصاص الايدي باليد
الواحده بدخول التجزي في الاصل وهو النفس فيجب القصاص بدليل حصول الموجب للثاني وهو
الديه و بتقرير ان الديه احد الموجبين في النفس فيستلزم الاخر وهو القصاص لان العله ان كانت
واحده فواضح وان كانت متعدده فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيثبت لك القابل للحكم
ان تكون الحكم في الفرع ثبت بعله اخرى لا تقتضي الحكم الاخر و يرجحه باتساع المدارك فلا يلزم الاخر

وجواب هذا الاعتراض ان نقول الاصل عدم العلة الاخرى
ونرجحه بالحكم باولويه اتحاد العله لانها اذا اتحدت اطردت وانعكست بخلافها اذا تعددت
فانها لا تنعكس بل ان قال المعترض فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قال المستدل يرجح بدليل ثبوتها
في الفرع ان المتعبد به اولى من الناقصة قلت فهذا التحقيق لا استدلال بطريقة التلازم وهي عندنا
ترجع الى طريق من طرق القياس وان كان في العله الثابته بالتلازم اجمال واما شرع من قبلنا
فاختلف العلما في جواز الاستدلال به بحيث لا نص في شرعنا ولا قياس ولا اجتهاد وخلافهم مبني
على خلافهم في كونه صلعم كان متعبدا بعد البعثه بشرايع من تقدمه من الانبيا او بعضها وقد قدمنا
الكلام في ذلك مستوفى وان شرع من قبلنا لا يلزمنا الاخذ به لما قدمنا ولو لزمنا لما اكد في خبر
معاذ وقولهم تركه لقلته او لان الكتاب يشمله بعيد جدا **مسألة** واما مذهب الصحابي
فليس حجه على صحابي اجماعا الا كره ولا على غيرهم وللشافعي واحمد بن حنبل قولان في انه حجه مقدمه على
القياس وقال قوم ان خالف القياس فحجه والا فلا وقيل الحجه قول ابي بكر وعمر وقد قدمنا في ابطال هذه
الاقوال ما فيه كفايه وبتمام هذه الجمله تم شرح ابواب المعيار ولناخذ الان في شرح اللواحق التي

باب ذكر اللواحق وهي هذه الفصول

وان افتقر اليها غيره ووجه اختصاصها بهذا الفن انها كلام في تكميل الادلة القطعية

والامارات وماهيتها وانقسامها ولم يدخل فيها كلام في دليل عقلي لانها للادلة اللفظية والادلة
اللفظية اكثر متعلقاتها الاحكام الشرعية دون العقلية الدينية وهذا الفن هو كلام في طرق الادلة
الشرعية على جهة الاجمال فلزم من ذلك كون هذه اللواحق بهذا الفن اخص اذ كان قد يفتقر اليها
غيره من العلوم كما مر في الاول وفيما دلالته ظنية او قطعية لفظية او عقلية وهذه اللواحق متضمنة
للكلام في ذلك فظهر لك اختصاص هذا الفن بهذه اللواحق وافتقار غيره اليها ولناخذ الان في شرح
مسائلها **مسألة** نذكر فيها حقيقة الدليل والامارة ثم نردف ذلك بتقسيم لهما وبيان
كيفية الاخذ بهما على وجه الاختصار اما حقيقتهما اما **الدليل فهو في اللغة المرشد والمرشد** هو
الناصب والذاكر فالناصب للدلالة قد ينصبها بقول او فعل فالباري تعالى يوصف بانه دليل لكونه
مرشدا الى اصناف الادلة العقلية والسمعية وكذلك يسمى ما به يحصل **الارشاد** دليلا في اللغة كالاعلام
التي تنصب في المفاوز لتعرف بها الطرق وكذلك مخلوقات الباري يحصل بها الارشاد الى اثباته واما حده
في الاصطلاح المتعارف بين العلماء فهو **ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالغير** هذا في
اصطلاح المتكلمين على انهم لا يسمون المنظور فيه دليلا الا حيث يفيد العلم اليقيني **نعم** والنظر
الصحيح قد تقدم بيانه في علم اللطيف فلا يفتقر الى اعادته واما العلم فقد تقدم ايضا وشعبة
فيه ما لا يستغنى عنه وقولنا الى العلم بالغير احتراز من اخراج طريقة النظر من هذا الحد وهي ان ينظر الناظر
في صفة الذات فيحصل له العلم بصفة اخرى لتلك الذات نحو ان ينظر في كونه تعالى قادرا فيحصل له العلم بانه
تعالى حي فهذا في اصطلاح المتكلمين لا يسمى دليلا وانما يعبرون عنه بطريقة النظر وان كان دليلا
لغويا فان النظر في تلك الذات لم يوصل الى العلم بالغير لان الصفة ليست غير الذات وانما لم يسموا هذه
الطريقة دليلا لان الدليل لا يصح ان يكون المدلول لان الشي لا يدل على نفسه لاستلزامه الدور ولانك
لا تعرف المدلول حتى تعرف الدليل فتتوقف معرفة كل على معرفة صاحبه فيدور لان العلم بالدليل والمدلول
فيها متعلق بالذات نفسها على حال فيلزم الدور لان الصفة لا تستقل بالمعلومية هذه حقيقة الدليل
قال اصحابنا و**ما افاد الظن فامارة ولا يسمى دلالة** **قلت** واعلم ان اصحابنا
لم يحدوا الامارة الا بافادة الظن وهذا لا يفيد ماهيتها ولم يذكر احد غيرنا ماهيتها وهي مما يحتاج
الى معرفته لتمييز الصادقة من الكاذبة وحدها ان يقول هي ما يلزم من حصوله حصول غيره لزوما عاديا
لا ذاتيا وذلك كانصداع الجدار فانه امارة لا يجب ذاته وهي تنقسم الى صادقة وكاذبة فالصادقة هي
ما علم حصوله بعينها على الوجه الذي يستلزم المنظور فيه فان من تيقن انصداع الجدار ظن انه [illegible]
من جهة العادة وان كان يجوز ان ثم ما يستمسك معه البنا وان وقع انصداع فلا بد من وقوعه
والاتكاف علما وان لم يتيقن حصول الانصداع بل ظنه نحو ان يرى في جدار من بعيد خطا مستطيلا فيه
فيظن انه انصداع فيه فيظن لذلك انه قد قارب الانهدام ثم ينكشف له ان ذلك الخط لشي ليس بانصداع
وانما هو سواد في ظاهره كان امارة كاذبة لما لم يتيقن حصول الانصداع بل ظنه ظنا وكذلك لو تيقنه

انصداعًا او يستدل به حاملًا على الوجه الذي يستلزم مقارنة الانهدام في العادة نحو ان يرى جدارًا مرتفعًا ويتوهم انه مبني بحجارة وسمع فيه انصداعًا غاية فيظن ان ذلك الجدار قد قارب الانهدام لكون انصداع الحجارة يستلزم ذلك في العادة فلما قارب الجدار وجد بناءه ليس بالحجارة بل بالخزف الصلب وانصداع جدار الخزف في العادة لا يؤثر في ضعفه **فانكشفت** تلك الامارة كاذبة اذ لم يبق عند الظن حصولها على الوجه المستلزم للمظنون بل ظنها واقعة كذلك وانكشف خلافه فالامارة الكاذبة لا تعبد والتحديد هذين الوجهين والصادقة لا تعبد والوجه الاول فهذا التحقيق الامارة وما يميز به صادقها من كاذبها وقس على الامثلة التي ذكرنا كل امارة عارضة تجدها كما ذكرنا وتعرف صدقها من كذبها فاذا عرفت ذلك فينبغي ان نذكر ما يحصل عقيب لا يستند الا بالدليل والامارة

مسئلة اعلم ان ما للناظر اذا ادعى علمًا وظنًا في نفسه عقيب نظره في تلك العبارة اما دعوى او مذهب فالدعوى هو الخبر الذي لا يعلم صحته ولا فساده الا بعد دليل يعني خصم منازع في مضمون الخبر والمذهب كالدعوى الا انه لا يعتبر فيه الخصم المنازع فثبت مذهبًا وان لم يكن ثم منازع **فكلما صدر عنه الخبر** الذي هو دعوى او مذهب لا يخلو **اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه** من الوجوه **او لا** يحتمل ذلك بوجه **الثاني العلم** فانه متعلق العلم لا يحتمل ان يكون على خلاف ما علم عليه علمًا يقينًا فانا اذا علمنا يقينًا ان الله سبحانه قديم لم يحتمل انه محدث قط **والاول** هو الذي يحتمل متعلقه النقيض لا يخلو **اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره** نحو ان يذكر الناظر في الطهارة ان شرط صحتها النية علمًا ما اقتضته الامارة ويحتمل عنده خلاف ما اقتضت ذلك بل هو عنده كالمتيقن في عدم الاحتمال كاعتقاد المجسمة انه تعالى جسم **او لا** يحتمل عنده نقيض عند الذاكر خلاف ما ذكره هو **الاعتقاد** الجازم وهو اما ان يستند الى نظر واستدلال او الى قول الغير او لا الى شيء منهما **الثاني** وهو الذي لا احتمال فيه **فان طابق** ما اعتقده عليه **فصحيح** اي هو اعتقاد صحيح لكنه اذا استند الى قول الغير فتقليد وان لم يستند الى شيء فتبخيت **وان لا يطابق** ذلك الاعتقاد معتقده **فجهل** اي فهو اعتقاد فاسد اي اعتقاد جهل فان صدر عن نظر في شبهة فجهل مطلق والا كان من قبيل التقليد والتبخيت وكلها قبيحة خبيثة تفرع اقسام ما لا يحتمل متعلقه النقيض او عند الذاكر فيها **واما الاول** وهو الذي يحتمل متعلقه النقيض مطلقًا **يحتمل النقيض وهو نحو او لا** فانه لا يخلو اما ان **الراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقد علم** بذكر حدودها ايضًا حد العلم الاعتقاد الذي لا يحتمل متعلقه نقيض ما تناوله والظن ترجيح احد المحتملين لامارة صحيحة والوهم ترجيح ما ليس براجح في نفس الامر لامارة كاذبة والشك ما استوى امارتا طرفي ثبوته وانتفائه **قلت** فالفرق بين الشك والتجويز ان الشك ما تعارض فيه امارتان والتجويز ما ليس لاجل تعارض امارتين بل لاجل تيقن ان بديهة العقل لا تحيل ثبوت الحكم ولا نفيه ولا امارة ترجح احد الجانبين ولا امارتين متعارضتين فاذا عرفت هذا التقسيم الذي يتبين

الاعتقادات الظنون والشك والوهم والتجويز فينبغي ان نذكر اقسام العلم بحسب اختلاف متعلقه فنقول

مسئلة **والعلم** لا يخلو **اما ان يتعلق بمفرد** من حيث هو مفرد دون حكم عليه كالعلم الحاصل بالمشاهدة او نحو ذلك **فتصور** اي فذلك العلم يسمى تصورًا لانه علم بصورة الشيء فقط **او يتعلق بنسبة** امر الى امر **فتصديق** اي فهو يسمى تصديقًا لانه تعلق بما يحتمله التصديق والتكذيب وذلك كالعلم بان العالم محدث وان الله تعالى قادر ونحو ذلك **وكل واحد منهما** اي من التصور والتصديق ينقسم الى قسمين **اما ضروري او مكتسب فالتصور الضروري هو ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه** كالعلم بالماهيات التي اذا شاهدت ذاتًا عرفتها وان لم يكن قد عرفتها بما هي لا تعرف امرًا غير ما شاهدت فالعلم بها ضروري تصوري لانتفاء التركيب في متعلقه فان معرفة الذات من حيث هي ليس بمركب **والمكتسب خلافه** اي ما يتوقف تصوره على تصور يتقدم عليه **فيقال مكتسب** بالحد وذلك نحو ان يعرف الجسم جملة فيريد ان يعرف ماهيته تفصيلًا فيقال في تعريفه انه هو الطويل العريض العميق ويقال هو الجوهر المطول طولًا وعرضًا وعمقًا فيكتسب بالحد العلم بماهيته تفصيلًا هكذا ذكر المنطقيون ولنا عليه نظر اودعناه القسطاس المستقيم **والتصديق الضروري هو ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه** كالعلم بوجود الغالب على احوال النفس من كونه مشتهيًا او نافرًا او متألمًا او متلذذًا فان ذلك تصديق لانه علم بنسبة امر الى ذات ولم يتقدم العلم بهذه النسبة على العلم بنسبة اخرى قبل هذه النسبة وانما هو توقف على تصور المنسوب والمنسوب اليه فقط **والمكتسب خلافه** اي هو ما يتوقف العلم به على العلم بنسبة اخرى نحو قولنا العالم محدث فانه يتوقف على العلم بانه وجب بعد ان لم يكن موجودًا وذلك ايضًا واقف على انه لم يخل من المحدثات ولم يتقدمها وذلك واقف على اثبات الاعراض وحدوثها فيكتسب بالبرهان وهو لا يتم الا على الترتيب المتقدم وان ثبوتها يستلزم ثبوت تلك النسبة المتقدمة بعينه فهذا بيان اقسام العلم وانما كل قسم منها واذا قد فرغنا من ذلك فلنأخذ في اقسام الالفاظ الدالة على المعاني فنقول

مسئلة اعلم ان اللفظ ينقسم الى كلي وجزئي والكلي الى مشكك ومتواطئ ومفرد ومشترك ومطلق ومقيد وقد وضحنا حقيقة ذلك فيما تقدم **واللفظ المفرد** اي الذي ليس بجملة تامة **ان اشترك في مفهومه كثيرون فكلي** وذلك نحو اسماء الاجناس كرجل وفرس وغيرهما مما وضع للجنس فان رجلًا يعبر به عن كل من يتشكل بهذا الشكل المخصوص والمتشكل به كثيرون وكذا الفرس ونحوها من اسماء الاجناس **وان لا** يشترك فيه كثيرون بل وضع على مولود بعينه لا يتجاوزه **فجزئي** وذلك **كالاعلام** فانها تدل على مسمى بعينه لانها وضعت ومن ثم جعلوه جزئيًا اي لا يدل على ما يصح دخول لفظ كل عليه خلاف اسم الجنس فانه يصح دخول كل في كل الجنس **والكلي ان تفاوت معنى اوليته** في افراده او ضعفه **كالوجود للخالق والمخلوق** فان وجود الباري تعالى واجب ووجود غيره وان تماثلا في جنس الصفة فهما متفاوتان في حكمهما فوجود الباري تعالى واجب اي ثابت فيما لا اول له ووجود غيره جائز اي ثابت بعد ان لم يكن **والابيض للثلج والعاج** وغيره فانه يقع على الثلج والعاج والاكثر بياضًا ما فيه وان اختلف قلته وكثرته وكذلك يقال في الابيض

فانه لما فيه سواد وان كان حالكا وغير حالك فانه مختلف في الجنس فمشكك اي فهو يسمى في اصطلاح
المنطقيين مشككا وانما يسمى مشككا لانه من حيث تماثل الجنس متماثل في الجنس اشبه المتواطي كرجل وثوب
ومن حيث دخله الاختلاف اما في الحكم كالوجوب والجواز كما قلنا في الوجود او في الاقلية والاكثرية كالحمرة و
السواد والبياض اشبه المشترك الذي لحقيقتين مختلفتين فسمي مشككا اي حاملا لسامعه على الشك
في كونه متواطيا او مشتركا او لا يتغير في مفهومه تفاوت بل متساو غير متفاوت في وجه من
الوجوه فمتواطي اي فهو الذي يسميه المنطقيون متواطيا لان لفظه افاد معنى متماثلا غير مختلف بوجه
فكان الفاظه تواطت كلها على ان تفيد ذلك الجنس تشبيها بالتواطي بين العقلا على سلوك منهج واحد
لا يسلكون غيره وذلك كالانسان فانه موضوع لكل ما اشتمل بشكل الانسانية وهي حقيقة متماثلة
غير مختلفة بوجه من الوجوه وكذلك لفظ الحيوان فانه موضوع لكل ما يصح منه ان يدرك المدركات من
غير زيادة ولا نقصان وذلك متماثل في كل حيوان وان اختلفت الصور فلم يوضع بازائها بل بازا
ما يقتضي صحة الادراك فقط وهو متماثل فيها ثم ان الكلي وهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون
لا يخلو اما ان يوضع لحقيقتين مختلفتين وضعا اوليا فمشترك اي فهو الذي يسميه المنطقيون
في اصطلاحهم مشتركا لاشتراك معنييه فيه **وقلنا** مختلفتين ليخرج المتواطي وقلنا
وضعا اوليا ليخرج الحقيقة والمجاز والاعلام اذا اتفق لفظها كزيد وزيد لشخصين فان اللفظ لا يدل على معنى
دلالة حقيقية ومجازية بوضع واحد ولا العلمان اذا اتفق لفظهما يفيدان المدلولين بوضع واحد
بل بوضعين بخلاف اللفظ المشترك كالجون والقرء فانهما يفيدان المدلولين جميعا بوضع واحد وان لا
يوضع لحقيقتين مختلفتين بل لحقيقة واحدة فمفرد اي فهو الذي يسميه المنطقيون حقيقة مفردة
اي ليست مشتركة وهو اي الكلي اما مطلق او مقيد فالمطلق كالحمرة والسواد ونحوهما والاحمر والاسود
فان الحمرة موضوعة للون المخصوص في اي محل وجد فهو مطلق لذلك وكذلك الاحمر اسم لكل محل فيه حمرة
على الاطلاق وكذلك السواد والاسود ونحوهما واما المقيد فهو الذي وضع ليفيد معنى في محل مخصوص
لا يتعداه بحيث اذا وجد ذلك المعنى في غير ذلك المحل لم يطلق عليه ذلك اللفظ وذلك كالابلق فانه
اسم للاجتماع السواد والبياض اذا حصل في الخيل فقط واذا اجتمعا في غير الخيل لم يسم اجتماعهما ابلق
وكذلك لفظ الابلق انما يوصف به الخيل التي اجتمع فيها سواد وبياض لا غيرها من الحيوان وغيره فهي
هذا اللفظ حقيقة مقيدة لاجل التقييد بمحل مخصوص وكذلك الشفق اسم للحمرة مخصوصة لا حمرة الدم
والصبغ اذا وقعت تلك الحمرة المخصوصة في السماء فقط في جهة المغرب والمشرق فقط وكذلك الشفق الا
بعض هذا الفصل ما اصطلح عليه المنطقيون في تسمية الالفاظ المفيدة للمعاني وينبغي ان نتكلم بعد
ذلك فيما اصطلحوا عليه في تسمية دلالات الالفاظ على معانيها فنقول **مسئلة** ودلالة اللفظ
على كمال معناه يسميها المنطقيون دلالة مطابقة لانه افاد ما وضع له مطابقا للوضع من غير زيادة
ولا نقصان وذلك كدلالة لفظ الانسان على حيوان ناطق فدلالته على مجموع الحيوانية والنطقية دلالة مطابقة

لما وضع له اي مشتق فيه **قلت** هكذا ذكروا ولقائل ان يقول دلالة على مجموعهما دلالة تضمن
ايضا لان الجن والملائكة حيوان ناطق والاولى ان يقال الانسان بشر حيوان ناطق ليخرج الجن والملائكة لانهم غير
بشر بدليل قوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقرره الله تعالى ولم ينكره فحينئذ لما يقال الانسان
دلالة مطابقة على بشر حيوان ناطق وعلى الحيوانية والنطقية دلالة تضمن ودلالة اللفظ على احد جزئيه
اي على احد جزئي ما وضع له هي التي يسميها المنطقيون دلالة تضمن كدلالة الانسان على الحيوانية وحدها
فان لفظه متضمن الدلالة عليها وليس موضوعا لذلك بل ليفيده مع غيره والدلالة التي هي غير المطابقة
وانما توخذ من لزوم مدلول اللفظ لمعنى اخر فاذا افاد اللفظ مدلوله علمنا ان ذلك المدلول يستلزم
لوازم مخصوصة فلم يفد اللفظ تلك اللوازم وانما علمناها من غيره وهذه الدلالة يسميها المنطقيون
دلالة التزام كدلالة الحيوانية على الموت فانا نعلم ان كل حيوان يؤول الى الموت بالفعل لا ان اللفظ
ونحو ذلك كدلالة الانسانية على الضحك فان كل انسان يجوز ان يضحك ونظائر ذلك كثيرة ولها فروع من بيان
ما اصطلح عليه المنطقيون في الالفاظ ودلالتها وما يسمى به كل واحد منها ليفهم الخطاب من كلامهم
صرحهم بعبارتهم اخذنا في بيان ما يتميز به المجاز من الحقيقة فقلنا **مسئلة** ويتميز
المجاز من الحقيقة باحد وجوه قد مر ذكرها في اول الكتاب وهي اما تبادر الفهم عند اطلاق اللفظ
الى احد معنييه فما تبادر اليه فهم السامع من المعنيين او المعاني فهو الذي وضع له اللفظ على وجه الحقيقة
اما لغة او عرفا لغويا او اصطلاحيا ومنه ما روي انه لما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قول العباس بن مرداس
اتجعل نهبي ونهب العبيد بين عيينة والاقرع الابيات فقال اقطعوا لسانه فذهب اليه بعضهم بمرداته
صلى الله عليه وسلم فقطع لسانه بالمدية لا بالعطا لما كان اللفظ موضوعا لذلك في الاصل ولم يفهم انه صلى الله عليه وسلم قصد قطع
كلامه بالعطا ونظائر ذلك كثيرة او نص امام في معرفة اللغة العربية على ان هذا اللفظ في هذا المعنى
مجاز لا حقيقة او نحو ذلك كما قدمنا بيانه في شرح اول الكتاب من ان المجاز يصح نفيه فيقال للبليد ليس
بحمار بخلاف الحقيقة وبان المجاز غير مطرد بخلافها فيجمعه على خلاف جمع الحقيقة كامور جمع امر
للفعل وامتثال او امر لا تعكس ولا يوخذ من جمعه على جمع الحقيقة انه حقيقة لا يفيد بنفسه
وبالتزام تقييده كجناح الذل ونحو ذلك ولما فرغنا من الالفاظ واحكامها انتقلنا الى الاحكام فقلنا
مسئلة والواجب في عرف اللغة والاصطلاح هو ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم
فدخل كل واجب معينا ومخيرا لان كلا منه لكل للاخلال به مدخل في استحقاق الذم ودخل الواجب
كالمخير فانما يستحق الذم للاخلال به حيث لم يفعل ما يقوم مقامه في المصلحة والقبيح في عرف اللغة
واصطلاح العلماء هو ما للفعله مدخل في استحقاق الذم فدخل كل قبيح ولو قبح في حال دون حال
كاكل الميتة والمندوب في عرف الشرع هو ما عرف المكلف حسنه لا على حتم وان له في فعله ثوابا فخرج
الواجب بقولنا لا على حتم وخرج المباح والمكروه بقولنا وان له في فعله ثوابا والمكروه ما عرف حسنه
وان له في تركه ثوابا فخرج القبيح بقولنا ما عرف حسنه والمباح ما عرف حسنه ولا رجح

لتعلقه على تركه واذا فرغنا من بيان ماهيات الاحكام اخذنا في بيان ما يتعلق بالاحكام فقلنا **مسئله**
والاداء في عرف الفقهاء انما توصف به العبادات المؤقتة التي تفعل في وقتها فهو ما فعل في وقته المقدر له
اولا شرعا **قلنا** اولا احترازا من القضا فانه فعل في وقته المقدر له وهو ما يتعين له بعد المطالبه
لكن ليس ذلك التقدير بالشرع بل بالعقل والقضا هو ما فعل بعد وقت الادا استدراكا لما سبق له
وجوب مطلقا فيدخل في ذلك قضا الحايض للصيام لانه وان لم يسبق له وجوب عليها فقد وجب على غيرها
وقيل بل لما سبق له وجوب على المستدرك والا فليس بقضا على حقيقته لانه لم يتقدمه بعد وجوبه
فيفعل الحايض للصوم بعد طهرها والنايم للصلوة بعد يقظته قضا على القول الاول لا على القول الثاني
قلت والقول الثاني هو القياس الا ان يقال ان الحايض والنايم امرا بالصوم والصلوة عوضا
عما فاتهما من المصلحة التي كانت تحصل لو لم يحصل المانع فذلك قضا صحيح وان لم يلزم مطلق الادا لكن
لابد وان يكون في تسمية القضا مصلحة فيجب فيه القضا فيه تجنيس والاعادة والاعادة وذكره
ما فعل في وقت الادا ثانيا لخلل في الاول هكذا ذكر ابن الحاجب وفي كلامه تسامح لان ذلك انما
يصح حدا للمعادة لا للاعادة نفسها وكذلك القضا لكن اذا فهم مراده فلا مشاحة في العبارة
مسئله قال ابن الحاجب ويطلق لفظ الجائز على اربعة معان احدها المباح وقد مر
حده وهو ان يقال الذي بخطاب الشرع جائز اي مباح وثانيها انه يطلق على ما لا يمتنع عقلا نحو ان يقال
كون جبريل الان في الارض جائز الا ما يمتنع منه في العقل وشرعا نحو ان يتولى الاكل بالشمال جائز اي
لا ما يمتنع شرعا وثالثها انه يطلق ايضا على ما استوى الامران فيه اي لا امتناع وعدمه وذلك لا
لتعارض دليلهما بل لانه لا طريق الى امتناعه ولا على جوازه ولا طريق الى ترجيح جوازه وامرهما بمثل
به انشاء الحلو بمعنى يطرق عليها فانه لا طريق الى امتناعه ولا الى جوازه بل يستوي فيه الامتناع وعدمه
فانه لا طريق الى ايهما ورابعها انه يطلق على المشكوك فيه منهما وهو الذي تعارضت فيه
امارتا الثبوت والانتفا امارة تقتضي ثبوته واخرى تقتضي نفيه في العقل او في الشرع مثاله في العقل
ما يعود المصنوع في اصل الاشيا هل هو على الحظر ام على الاباحة فان المتوقف في كون ذلك ممتنعا او غير
ممتنع يصفه بانه جايز الامرين اي الحظر وعدمه لاستوا الامرين عنده لتعارض دليلهما ومثاله
في الشرع ما يعود المتوقف في حكم لحم الارنب او في وجوب صلوة العيد لتعارض امارتي الامرين
جميعا فذلك كله صحيح بالاعتبارين اي باعتبار الامتناع والجواز بالتعارض دليل الصحة
والامتناع وباعتبار الوقوع وعدمه لتعارض امارتيهما فيوصف بانه جائز وبحث بين الاعتبار
ان هذه المعاني التي تعبر بلفظ الجائز عنها في لسان العلما واما التجويز فهو في لسان المتكلمين
عبارة عن مجموع اعتقادين علميين بانه ليس في بديهة العقل ما يحيل ثبوت الشي ولا
نفيه كما قلنا في تجويز كون جبريل في الارض او في السما او نحو مما لا يستحيل ثبوته ولا نفيه والظن
تغليب بالقلب لاحد المجوزين ظاهري التجويز **قلنا** ظاهري التجويز ليخرج

خلاف في كونه جنسا برأسه او من قبيل الاعتقاد والاقرب عندي ان الرجحان به الى اعتقاد كون
الامارة تستلزم كذا في العادة **مسئله** قال اهل مذهب **الحنفيه والفاسد** من
العقود هو **المشروع باصله الممنوع بوصفه** وذلك ما اختلف فيه شرطا ظنيا لا قطعيا كالبيع الفاسد من
لتزوقا انه مختلف في صحة العقد معه فان اصله مشروع بدليل قوله تعالى واحل الله البيع الا ان
تكون تجارة عن تراض منكم وهو ممنوع من جهة الشرع لقوله صلعم كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل
ولها شبه احكام تستبين ذكرها في كتاب الاحكام وقال الشافعي **وما كذ عندهما** كالناصر لا طريق
عليهم **بل الفاسد نقيض الصحيح والصحيح هو ما وافق المشروع** اي ما كملت فيه الشروط التي اعتبرها
الشرع **والفاسد خلافه كالباطل** فوجود العقد الفاسد كعدمه في كونه غير موثر في اقتضا الملك
وسيأتي حجة كل فريق كتاب الاحكام **والرخصة** من الفعل والترك **هو المشروع لعذر مع قيام**
المحرم لولا العذر كالفطر في السفر واكل الميتة للمضطر وهذه الصورة تسمى رخصة اخذا من رخص
الاسعار وهو التوسع فيها واذ فرغنا اتيناه على تفسير الالفاظ الشرعية والاصطلاحية فلنتكلم
على دلالة الالفاظ العربية فنقول **مسئله واللفظ** العربي في دلالته على
المعاني على وجهين احدهما **يدل على المعنى بمنطوقه** اي باعتبار ما وضعه الواضع علامة له او يستلزمه
مدلوله **والاخر يدل عليه بمفهومه** لا بمنطوقه لانه اما ان يدل عليه في محل النطق فهو المنطوق
او في غير محله فهو المفهوم وسيأتي تفسيرهما الا ان **المنطوق** ينقسم الى اربعة اقسام نص وافتضا
وايما واشارة لانه **اما صريح وهو ما وضع اللفظ له** كقوله صلعم فيما سقت السما العشر ونحوه
فانه صريح في بيان ما يجب من الزكوة **او غير صريح وهو ما يعبر** اللفظ لا لاجل كونه وضع له بل
لكونه **يلزم** عنه اي عن مدلوله بل لتزمه فيفهم عند ذكره **فان قصد** انهام ذلك الملتزم باطلاق
اللفظ **وتوقف الصدق** في ذلك النطق او توقف **الصحة العقلية او الصحة الشرعية عليه فدلالة**
اقتضا اي فدلالته ذلك المعنى يدل عليه ذلك اللفظ دلالة اقتضا اي يقتضيه وليس بنص صريح اما
الذي يتوقف الصدق عليه فهو **مثل** قوله صلعم **رفع عن امتي الخطا والنسيان** فانه لو رفع
عن لانه نفس الخطا والنسيان بل المعلوم انهم يتسون ويخطون فعلم ان مراد الرسول صلعم رفع الحكم
الواجب عما صدر عنهما اذ لو لم يقتض ذلك لم يصدق كلامه صلعم فوجب الحكم في الشرط بتقصيه
لا بصريحه لان صريحه لا يصدق ظاهره ومثال ما توقف الصحة العقلية عليه قوله تعالى **واسال القرية**
فان العقل يقضي بان العاقل لا يامر بسوال جماد اذ سواله عبث لكونه لا يعقل ولا يجيب
فقطعنا ان المراد سوال اهلها وان اللفظ يقتضيه لا بصريحه وان المخاطب به قاصد باللفظ
افادة ذلك المقتضى ومثال ما توقف عليه الصحة الشرعية قول القايل الغير **اعتق عبدك عني على**
الف فان العتق عن الغير لا يصح فعلمنا ان المخاطب بذلك لم يرد به مدلوله بل مقتضاه وقعه
وهو اللازم من غير التصريح **لاستدعاية تقدير الملك** للمعتق اذ لا يصح العتق لا من المالك فاقتضا

الماكر عن عبده لا يصح شرعا فعرفنا ان صريح هذا اللفظ غير مراد وانما المراد ما يستلزمه وهو ادخال
العبد في ملكه من اريد عتقه عنه ليتوقف صحة العتق عليه فكانت دلالة اللفظ على تقديم الملك دلالة
اقتضاء لا تصريح لتوقف صحة العتق المطلوب على تقديم الملك ولو تقديرا ذهنيا فجميع اقسام دلالة الاقتضاء عرفت من
ذلك ان لها شرطين وهو ان يقصد المتكلم افادة ذلك المعنى وان يتوقف الصدق على قصد او توقف الصحة
العقلية او الصحة الشرعية على قصد فوصف اللفظ حينئذ بانه يقتضي ذلك المعنى واما ان قصد المتكلم
افادته لكن لم يتوقف صدق ذلك النطق ولا صحة مدلوله العقلية ولا الشرعية على ذلك المعنى الذي يستلزمه
مدلوله ضمنه ولكن ذلك النطق اقترن بحكم لو لم يكن المتكلم به او رده لتعليله به كان ايراد ذلك النطق
لافادة معناه الصريح بعيدا اذ لا ملائمة بينه وبين ما اقترن به فحينئذ نقروا بها اي فيه دلالة على ذلك
المعنى تسمى في الاصطلاح بحجة نصه وايماء فمثاله قد تقدم الفصل وانما البيه لانه نص صريح فيه وذلك كما مر
تمثيله في مسلك طرق العلة من باب القياس واما ان لم يقصد المتكلم للفظ افادة ذلك المعنى
مدلوله وبهم منه عقلا طلا فدلالة اللفظ عليه تسمى في الاصطلاح دلالة اشارة فيقال اشار اليه الذي استلزمه
النص لم يقتضه ولا اوما اليه وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم النساء ناقصات عقل ودين قيل له وما
نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بهذا اللفظ بيان اكثر
الحيض وقيل الطهر لكن يلزم من ان المبالغة تقتضي ذكر ذلك ان يكون اكثر الحيض شطر عمر المراة اي نصفه
فيكون اكثره خمسة عشر يوما فدل عليه هذا اللفظ دلالة اشارة لا تصريحه ولا بمقتضاه ولا
بايمائه **قلت** وهذه حجة الشافعي على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولبعث بالى صحة
الشطر ليس موضع للنصف فقابل للبعض وان زاد على النصف ونقص عنه بدليل قوله
دحمكم شطر المسجد الحرام وانما اراد نحوه وجهته او ما داناه وان قل وقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء شطر
الايمان ولم يرد به انه نصفه باتفاق وكذلك اي وكما دل هذا الخبر على اكثر الحيض دلالة اشارة
كذلك دل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى في اية اخرى وفصاله في عامين فانه
سبحانه لم يقصد بايراد هذين الخطابين بيان اقل مدة الحمل لكنه لازم من مجموعهما بيانه فانه اذا
كانت مدة الرضاع حولين كاملين وثبت ان مدة حمله وفصاله ثلثون شهرا لزم كون اقل مدة الحمل
ستة اشهر وذكره واضح فاشار هذان الخطابان الى بيان اقل مدة الحمل وكذلك قوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن الاخر الاية فانها تدل على اباحة مباشرة
النساء الليل كله فيلزم من ذلك جواز الاصباح جنبا وان لم يقصد بالخطاب بيان ذلك بل المقصود اباحة
مباشرة النساء بالليل كله ومثلها وملها في مثل هذه الاية الات على جواز الاصباح جنبا الاشارة لا
بقوله تعالى فالان باشروهن الى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان
في اباحة المباشرة حتى يتبين الفجر اشارة الى جواز الاصباح جنبا لا محالة وان لم يقصد بالخطاب
فهذه جملة دلالة اللفظ المنطوقة وهي متفاضلة في القوة واقواها النص ثم دلالة الاقتضاء

دلالة التنبيه والايماء ثم دلالة الاشارة ولا فتم خامسة يقال انه دلالة لفظية منطوقة فاذا عرفت ذلك
فينبغي ان تعرف ان ذلك كله في دلالة اللفظ المنطوقة الكلام في دلالة المفهوم فنقول
واذا دل اللفظ على معنى في غير محل النطق فهو الذي يعبر عنه العلماء بالمفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة
ومفهوم مخالفة فالاول وهو مفهوم الموافقة هو ما فهم منه كون المسكوت عنه موافقا للمنطوق به في **مثاله**
الحكم يسمى في عرف اللغة والاصطلاح فحوى الخطاب ولحن الخطاب قال تعالى ولتعرفنهم في لحن القول
فاطلق لفظ الفحوى واللحن
تعالى ولا تقل لهما اف فان النهي عن التافيف بهما ومفهوم الموافقة مثاله فهمنا تحريم الضرب للوالدين من قوله
وهو الضرب ونحوه وكذلك يفهم ان الجزاء من الله تعالى بما فوق المثقال الاهانة لهما منه نهي لغضب اعظام لهما يفيد تحريم ما هو اعظم
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة الى اخر الاية هو خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وان كان ما فوقه
مسكوتا عنه وكذلك يفهم وقوع تأديته ما دون القنطار من قوله ومن اهل الكتاب من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك وان كان ما دونه مسكوتا عنه ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة والخطاب
مفهوم الموافقة وهو ان المسكوت عنه مثل المنطوق به في الحكم اذ ابتغى بها حاصله فيه وانه اشد مناسبة لها في المسكوت
علة المنطوق به مثله في الحكم اذ ابتغى بها حاصله فيه وانه اشد مناسبة لها في المسكوت
عنه ومن ثم قال اصحابنا من العقد لديه ان هذا النوع وان فهم عند اطلاق اللفظ فالدلالة عليه ليست
لفظية بل هو قياس جلي كما مر تحقيقه في باب القياس وحكاية الخلاف في كون الفحوى من باب
القياس ام من غيره وهو الدلالات اللفظية وحكينا حجة كل فريق
المسكوت عنه مساويا للمنطوق في علة الحكم وليس اشد مناسبة وذلك كقوله تعالى ان يكن منكم **قلت** وقد يكون
عشرون صابرون يغلبوا مائتين فانه يفهم منه وجوب ثبات الواحد للعشرة كما يجب ثبات العشرة
للمائة ويحتمل ان للاجتماع تاثيرا فلا يقطع بذلك **نعم** ومفهوم الموافقة اذا كان
المسكوت عنه اشد مناسبة من المنطوق به فانه يؤخذ به في الحكم القطعي والظني لان دلالة
قطعية سواء قلنا انها دلالة لفظية ام قياسية فهذا مفهوم الموافقة
مسئلة واما مفهوم المخالفة فهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وهذا النوع من المفهوم
يسمى في اصطلاح الاصوليين دليل الخطاب اي الدلالة التي من الخطاب يستدل به على الحكم
حجة كقولنا خاتم فضة اي خاتم من فضة وكذلك هذا دليل الخطاب بمعنى دليل من خطاب
لان الخطاب وهو اقسام مفهوم اللقب ومفهوم الصفة وقد تقدم مثالهما والخلاف في صحة
الاخذ بهما ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ومفهوم الغاية نحو حتى تنكح
زوجا غيره ولا تقربوهن حتى يطهرن ومفهوم العدد نحو فاجلدوهم ثمانين جلدة فمفهومه تحريم ما
الزاد ومفهوم انما نحو انما الصدقات للفقراء فمفهومه انه لا يستحق الصدقات الا الفقراء وقيل بل هو
منطوق لان لفظها وضع لافادة ما يفيده ما والا من الحصر **واعلم** ان الاخذ بالمفهوم عند من

باخذ به شرطه ان لا يخرج مخرج الاغلب مثل قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم فلم يرد بذلك التقييد للاجماع على تحريم الربيبه وان لم تكن في حجر الرجل وكقوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فلم يرد به ان كان شرطا في حل نكاح ما طاب خوف الا يقسطوا بل لما كان الاغلب انه لا ينكح غير يتيمته الا من خاف انه ان زوجها لم يقم بحقوقها اورده سبحانه على صورة الشرط وان لم يكن شرطا وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فلم يرد تقييد تحريم النكاح من غير اذن الولي بان تنكح نفسها بحيث لو انكحها غيرها جاز بل لما كان الاغلب ان اللاتي لا ينكحن انفسهن تتولين ذلك بانفسهن اورده صلى الله عليه وسلم في صورة الشرط وان لم يكن شرطا فلا يوخذ عندهم بالمفهوم في مثل هذه الصورة والشرط الثاني ان لا ياتي المفهوم في جواب السؤال نحو ان يسال صلى الله عليه وسلم هل في سائمة الغنم زكاة فيقول في سائمة الغنم زكاة فلا يوخذ منه ان المعلوفه لا زكاة فيها اذ اتى بالوصف لمطابقة السؤال فقط لا للتقييد **قلت** ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لمن قال له اليس من امبر امصيام في امسفر ليس من امبر امصيام في امسفر فلا يوخذ منه ان الصيام في الشرع ليس بمجزٍ اذ لم يات بذلك الا مطابقة للسؤال لا تقييدا او الشرط الثالث ان لا يخرج بسبب حادثه نحو ان يقال في حضرته صلى الله عليه وسلم لفلان غنم سائمة فيقول فيها زكاة والشرط الرابع ان لا يرد لاجل تقدير جهالة نحو ان يعتقد شخص ان في المعلوفه زكاة ولم يعلمها في السائمه فقال صلى الله عليه وسلم في السائمة زكاة فلم يرد التقييد بل بيان كونها في السائمة كما هي في المعلوفه والخامس ومعناه نحو قولنا او ورد المفهوم لتقدير خوف نحو ان يخاف ان المخاطب يعتقد ان الحكم المحكوم به على امر لا يثبت له لو اتصف بصفة فيظن اختلال العموم عند ثبات تلك الصفة للمحكوم عليه كما لو قال قائل لا تقتلوا اولادكم فيخاف ان يظن المخاطب انه لم يرد الا في غير حال خشية الاملاق فيقول ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر لعارض فلا يعمل هذه المفهومات لان المقصود في الاول مطابقة الاغلب فقط وفي الثاني مطابقة السؤال فقط وفي الثالث مطابقة الخبر فقط وهو المسمى حادثه وفي الرابع الاخبار بما جهل المخاطب فقط وفي غير ذلك وفي الخامس دفع توهم عدم دخول الموصوف في العموم **قلت** وهذه الشروط انما يعتبرها من يصحح العمل بالمفهومات وقد مر ذكر الخلاف في صحه الاخذ بالمفهومات فلا يحتاج الى اعادته

مسئله واللفظ كله منحصر في قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل ما لم يوضع لمعنى نحو كادث وما دث وديز في مقلوب زيد ونحو ذلك والمستعمل منحصر في ثلاثة اقسام لانه اما مفيد وهو ما وضع بازاء امر يتميز به شايع في متعدد تحقيقا او تقديرا قولنا ما وضع بازاء امر احترازا من الاعلام كزيد وعمرو وما شابهه لم يوضع بازاء معنى في المسمى بل وضعت علامة لمسماها لا غير وقلنا يتميز به المسمى تحرزا مما يجري مجرى المفيد فانه وضع بازاء معنى لا يتميز به مسماه عن غيره كما سياتي بيانه وقلنا شايع في متعدد تحقيقا ليدخل فيه ما كان كذلك كرجل وامراة ونحوهما من اسماء الاجناس فانها الفاظ بازاء معنى شايع في متعدد وهي الرجوليه مثلا فان شكل الرجوليه معنى شايع

في كل رجل وكذلك الامراة بازاء الشكل الشايع في النسا وكذلك كل اسم جنس فانه بازاء معنى شايع في المتعدد من ذلك الجنس **وقلنا** او تقديرا ليدخل نحو الشمس والقمر والاله فانها اسما موضوعه بازاء معاني تختص بها هذه المسميات فالشمس موضوع بازاء هذا الشكل المخصوص فكل ما وجد على هيئته سمي شمسا فهو شايع في متعدد تقديرا لا تحقيقا اي لو وجد مثله سمي باسمه وكذلك القمر وكذلك لفظ الاله فهو موضوع بازاء من تحق له العبادة بحيث لو وجد ثان للقديم تعالى سمي الها فهو موضوع بازاء امر شايع تقديرا لا تحقيقا او يوضع بازاء امر لا يتميز به جنس من الاجناس بل المعنى شايع في كل الاجناس فهذا جاري مجرى المفيد وهو ما وضع بازاء امر لا يختص بذات دون اخرى كلفظ شي فان لفظ شي موضوع لكل ما يصح العلم به على انفراده سوى كان موجودا ام معدوما ومستحيلا ام جايزا فهو شايع في جميع الذوات فلم يتميز به ذات ولا يشاركه في ذلك لا لفظ معلوم فقط **قلت** وكذلك لفظ ذات فانه مرادف للفظ شي نظير ذات وشي في الشياع لفظ الصفه والحال فهذا هو القسم الثاني من اقسام المستعمل او يوضع المستعمل غير مفيد لمعنى بل لمثال علامة لمسماه وذلك كالاعلام نحو زيد وعمرو وخالد وبكر فانها غير مفيده اذ لم توضع لمعنى في المدلول بل وضعت علامة له فقط فهذه اقسام الكلام وينقسم الى اقسام اخر قد تقدمت في الكلام عليها في كونه حقيقة او مجازا او مفردا او مشتركا او مترادفا او متواطيا ومشككا ومطلقا ومقيدا وقد تكلمنا في بيانها فيما مضى

مسئله ولما ذكرنا الالفاظ واقسامها في الوضع وكانت في بعض مجاريها تفتقر الى مبين لها وهو القرينه تكلمنا في بيان القرينه وماهيتها لغة واصطلاحا **فقلنا** اما حقيقتها في اللغه فهي ما يناط به الحبل لامساك الحيوانات من رابط الخيل والجمال والبغال تسمى قرائن قال الشاعر

وابن اللبون اذا ما لز في قرن … لم يستطع صولة البزل القناعيس

متى تعقد قرينتنا بحبل … تجذ الحبل او تقص القرينا

هذا معنى القرينه في اصل اللغه واما حقيقتها في العرف اي عرف اللغه والعلما فهي ما يصرف اللفظ عن ظاهره او يقصره على بعض ما وضع له كتخصيص العموم وتعيين المشترك هكذى ذكره اصحابنا والاولى عندي ان يقال هي دلالة او امارة تفيد ان المخاطب لم يرد بخطابه ظاهره وهذا اعم لاحتياجها في لغتها فالدلالة نحو ما يعلم به ان الله سبحانه لم يرد بخطابه بيايها الناس خطاب الاطفال والمجانين من غير المكلفين وان اولاد يعقوب لم يريدوا بقولهم واسال القرية التي كنا فيها ظاهره وانما ارادوا واهل القريه والامارة نحو ما علمنا به انه سبحانه اراد بقوله ثلاثة قروء الحيض دون الاطهار ونحو ذلك كثير وقد تكون تلك القرينه لفظيه واللفظيه اما متصله كالاستثنا او منفصله كالتخصيص بلفظ منفصل كما مر تفصيله في باب العموم والخصوص وقد تكون معنويه وهي اما عقليه ضروريه كقرينه واسال القرية التي كنا فيها او كسبيه كقرينه خروج الاطفال والمجانين من عموم الخطاب فيما مر غيره كالتخصيص الذي يفيده الفعل او التقرير او القياس او الاجماع وادلته

ابدا على بيان الالفاظ وما يفتقر اليه في فهم معانيها فلنذكر شروط الاستدلال بها فنقول **مسئلة**
وشروط الاخذ بالقرآن والسنة ان يعلم المستدل بهما نفي كتمانه صلعم شيئا منه اي من الكتاب ومن السنة
وان لا يعلل انتفا كتمانه صلعم لم يبق الموجود منهما لتجويز كتمانه انتسخا او نحوه فيكون المراد بالكلام ونحوه غير
ظاهره فيقبح العمل به والشرط الثاني ان يعلم المستدل نفي جواز خطابه لنا بالمهمل وهو الذي لا معنى
له كما تقول الحشوية في اوايل السور ولا الملغز وهو الذي لا يفهم مقصود به وان لا يعلم المكلفون ذلك
لم نثق بالظاهر من خطابه وشرط الاستدلال بالفعل ان يعلم المستدل عدم الاختصاص به في ذلك الفعل فلا
يستدل بفعل على حكم الاخذ غير انه غير مخصوص به صلعم لئلا يستدل بما لا يتعداه كدخول المسجد مع
الجنابة ونحو ذلك وشروط الاستدلال بالتقرير ان يعلم به صلعم تجنب لو كان مخالفا للشريعة لانكره
لانه لا يجب سكوته على منكر والشرط الثاني ان لا يكون المقرر كافرا اذ لو كان كافرا لم يكن سكوت الرسول
صلعم رضي بفعله كما انه ليس براض بكفره ولان الاحكام الشرعية لا تلزمه ولا يكون غايبا عن حضرته صلعم
فان سكوته حينئذ لا يكون رضا والشرط الثالث ان لا يكون قد انكره غير حضرته صلعم ولعل سكوته حينئذ
اتكالا على ذلك الانكار وشروط الاستدلال بالاجماع معرفة كيفيته من كونه قولا او فعلا او تركا او سكوتا
وتواتره حيث يستدل به على امر قطعي والا فلا كما مر والتلقي بالقبول كالتواتر على الخلاف الذي قدمنا
وشرط الاستدلال بالقياس معرفة المستدل شروط اركانه الاربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ومعرفة
الاستدلال بحظر الاباحة ان لا يجد الناظر المجادله في الفروع حكما فيقضي فيها بالعقل حينئذ ولما فرغنا
من توضيح كيفية الاستدلال بالادلة الشرعية وكان في اصطلاح العلماء الفاظ تتقارب معانيها في اصطلا
حهم كالعلة والسبب والشرط اخذنا في ذكر الفروق بينها فقلنا **مسئلة** اعلم انا قد
بينا ماهية العلة فيما مضى ولم نبين ماهية السبب فنذكر بعض ما ذكره اصحابنا انه علامة للحكم متكررة
ككون الصلوة والحول في الزكوة ولابد من ذكر الفرق بين العلة وبين السبب الشرعيين لا العقليين فان
الفرق بينهما الموضوعه علم الكلام لا علم الاصول والفرق بين الشرعيين من وجوه ثلاثة الاول ان
العلة تختص بمحل الحكم حيث انه الا ترى ان الزنا لما كان علة في الجلد كانت حاصلة في محل الجلد وكذلك
القتل في القصاص ونظاير ذلك كثيرة ولا يلزم ذلك في السبب الا ترى ان وقت الصلوة ليس حاصلا في محل
الصلوة وكذلك وقت الزكوة وقد يختص السبب بمحل الحكم كرؤية الهلال فانها سبب وجوب الصوم ومحلها
واحد والوجه **الثاني** انها لا تستلزم التكرر بخلافه اي لا يشترط فيها التكرر بل قد تتكرر والاكثر
انها لا تكرر بخلاف السبب كوقت الصلوة متكرر والوجه الثالث ان العلة لا يشترك فيها الا وتشترك
في الحكم غير من شرع تخصيصها الا ترى ان قتل العمد اذا اشترك فيه جماعة اشتركوا في الحكم وهو حق
القصاص وكذلك ما اشبهه بخلاف السبب فقد يشترك فيه من لا يشترك في حكمه الا ترى ان دخول وقت الصلوة
لا يقتضي وجوبها على كل مكلف وكذلك حول الحول لا يقتضي وجوب الزكوة على كل من حال عليه فان
قلت انا نعم هنا لا اعتلال لي شرط العلة كذلك الا ترى انه اذا زنا المكره والمجنون لم يشتركا في استحقاق الجلد

في المكره ولا يستقيم هذا الفرق **قلت** ذلك مسلم لكن الاغلب في شرط العلة ان تكون كالجزء منها
فان علية وجوب الجلد الزنا المحصن والاحصان جزء من علته وجزوه علاقة السبب فليس بشرط صحة الصلوة كالجزء
من السبب وهو الوقت **مسئلة** قال اصحابنا والشرط ما وقف تاثير العلة او وجودها عليه كالا
حصان فانه وقف تاثير الزنا في الرجم عليه ومثال ما وقف وجودها عليه العقل والولاية في البيع والنكاح
فان علة ملك المبيع وحل الوطي هي العقد الصحيح ولا وجود للعقد الصحيح الا مع العقل والولاية ويسمى
الثاني محل العلة ويسمى شرطها ايضا وانما سمي محلها لانها لما وقف وجودها على حصوله اشبه محل العلة
العقلية الذي يقف صحة وجودها على وجوده وسمي شرطها لما وقف ثبوت تاثيرها عليه لانه اذا وقف وجودها
عليه فقد وقف تاثيرها ايضا عليه والفرق بينها وبينه من وجوه الاول ان كلما يترتب حصوله على
حصول الشرط يترتب على العلة كالرجم فانه كلما ترتب على الاحصان فهو مترتب على العلة وهي الزنا ولا يجب عكس
ذلك وهو كون ما يترتب على العلة يجب ترتيبه على الشرط بل يصح في بعض احكامها ان لا يترتب عليه كالجلد
فانه وقف على الزنا ولم يقف على الشرط الوجه الثاني انها تخالفه بانها باعثة على الحكم مناسبة له كما ان الزنا فانه
باعث على الحد ومناسب له لكونه عقوبة وكذلك القتل باعث على القصاص ومناسب له لكونه عقوبة
بخلاف الشرط فانه قد يكون غير باعث على الحكم ولا مناسب الا ترى ان الاحصان ليس باعثا على الحد
ولا مناسبا له لكنه مناسب للعلة لكونه يقوي بعثها على الحكم لان زنا من هو مستغن بالزوجة اشد
بعثا على الحد والفرق بين الشرط وبين السبب ان الشرط في غالب حاله يضاهي العلة مناسبته الحكم
كالعقل والبلوغ والرضا فانها شرط في صحة البيع وفيها مناسبة لذلك والسبب قلما يكن فيه ذلك و
الشرط يختص بمحل الحكم كالاحصان فانه حاصل في محل الحكم وهو الرجم بخلاف السبب فانه في الاغلب
خارج عن محل الحكم كما قدمنا بيانه ولما انتهينا على الكلام في شرح مسايل اللواحق بعد الفراغ ردفنا
ها بفصل يحتاج المجتهد الى الاحاطة بمضمونه لكثرة ما يعرض منه في باب الاخبار والقياس الحدود عند
عروض التعارض فيها فقلنا **فصل واعلم ان** الترجيح هو اقتران الامارة
التي يستدل بها على الحكم بما تقوى به على معارضها فيجب اذا اقترن بها الترجيح تقديمها والقطع عليهم
باثبات الارجح فان المعلوم من حال الصحابة ومن خلفهم من التابعين والعلماء انهم عند تعارض الامارات
يعملون بالارجح ويرفضون المرجوح **مسئلة** ولا يصح وقوع تعارض في الدليلين القطعيين كدليل
اثبات الرؤية ونفيها اذ يستحيل اجتماع ثبوت امر وانتفائه فلابد ان يكون احدهما باطلا ولا يصح ايضا
وقوع التعارض في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطعي اذا عرفت ذلك فلا ترجيح لاحد متعارضين
الا في ظنيين نقليين كخبرين وظاهر آيتين واجماعين احاديين او عقليين كتعارض القياسين الظنيين
او بين نقلي وعقلي كاحاد يعارض لخبر الاحادي قياس فهذه الصور الثلاث هي التي يصح فيها التعارض
والترجيح اما الدليل النقلي فترجيحه انما يثبت من جهات اربع ولا خامس لها او من احدها وهي اما من
جهة سنده او من جهة متنه او من جهة مدلوله او من جهة امر خارج عن ذلك فهذه اما التي من جهة السند

فوجوهه اي وجوه ترجيحه المذكورة في علم الحديث وعلم الاصول وجملتها ستة وثلاثون وجها وان
كان في بعضها خلاف فقد مر ذكره في باب الاخبار وهي هذه الاول كثرة الراوي فانه اذا تعارض الخبران وكان
رواة احدهما اكثر من رواة الاخر رجح ما كثرت رواته لان الظن بصحته اقوى او كثرة ثقته بان يكون اشد في
تحفظه في دينه او كثرة علمه اي علم الراوي له اكثر من علم الراوي لمعارضه او كثرة ضبطه اي رواته اكثر
ضبطا للاخبار وتحفظا لها من الزيادة والنقصان والتحريف من رواة معارضه او نحو ذلك مما يقارب جودة
الضبط كاعتماده اي اعتماد الراوي على حفظه لا على نسخته فاذا ورد خبران متعارضان من يعتمد على حفظه
ونقله وروى الاخر من يعتمد على نسخة سماعه التي قد ضبطها فالمعتمد على حفظه ارجح لانه يجوز على النسخة
التغيير ولان الحافظ يروي عن علم ويقين بخلاف صاحب النسخة وكذلك المعتمد على ذكره لالفاظ الحديث
ومعناه روايته ارجح لا المعتمد على خط يعرفه لما ولنسخه و الترجيح موافقته عمله فانه اذا كان الراوي
عاملا بمقتضى ما رواه والاخر غير عامل بما رواه فالعامل بما رواه اولى بقبول خبره من الاخر و ترجيح
في اخبار المرسلين كون احدهم عرف انه لا يرسل الا عن عدل والاخر جهل ذلك فيه فمن عرف حاله
في ذلك اولى بان تقبل روايته ويعمل بها وكونه المباشر لما رواه كرواية ابي رافع انه صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو
حلال اي غير محرم وكان ابو رافع هو السفير بينهما اي هو الذي خطبها له صلى الله عليه وسلم فرجحت روايته على
رواية ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم نكحها وهو حرام اي محرم والمراد العقد لا الوطء و ترجيح رواية الراوي
بكونه صاحب القصة كقول ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فخبرها ارجح من خبر ابن عباس
لكونها صاحبة القصة فهي اولى بمعرفة الحال من غيرها وانما ترجح رواية الراوي بان يكون مشافها كرواية
القسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا على رواية من روى عنها
انه حر وهو الاسود لان عائشة عمة القسم فهو محرم لها فيشافهها وهو ينظر اليها فروايته عنها اكثر تحقيقا ممن
روى عنها وهو لا يراها **قلت** ولعل اصحابنا لا يخالفون في ان هذا اوجه ترجيح ولكنهم جعلوا
للمعتقة الخيار وان كان حرا لكون العلة كونها ملكت امرها بالعتق فاشبهت بلوغ الصغيرة فلم يفرقوا
بين ان يكون زوجها حرا او عبدا وانه يرجح بكونه اقرب مكانا كرواية ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم افرد في حجه
وكان تحت ناقته حين لبى فكانت روايته ارجح من رواية من روى انه كان قارنا وكان ابعد مكانا
من ابن عمر وانه يرجح بكونه من اكابر الصحابة فان روايته ارجح لقربه من مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم غالبا فانه
يمثل بما ذكرنا من ترجيح خبر ابن عمر لقربه او نحو ذلك ترجح روايته بكونه متقدم الاسلام على رواية من تاخر
قلت فاهل الحديث وبعض الاصوليين يجعلون هذا وجه ترجيح والاقرب ان اصحابنا
لا يرجحون بذلك كما لا يرجحون خبر الاعلم بغيره [illegible] او بشهرة النسب ترجح روايته على رواية
مجهول النسب والاقرب ان اصحابنا لا يرجحون بذلك مع كمال العدالة او بكون الراوي غير ملتبس
بمضعف اي بمن يضعف [illegible] النقل روايته فان روايته تكون ارجح من رواية من التبس بالمضعف
مثاله ان يروي خبر عن رجل عدل فيعارضه خبر مروي عن رجل عدل ايضا ولم يذكر اسمه ولقبه [illegible]

[illegible] وهو ممن تضعف روايته و ٢٤ الترجيح بتحمله بالغا اي اذا كان احد الراويين تحمل وهو كان
عند سماعه بالغا مكلفا فروايته ارجح من رواية من تحمله صغيرا ورواه كبيرا لان البالغ اكثر تعقلا
وضبطا للفظ والمعنى و ٢٧ الترجيح بكثرة المزكين ٢٨ او كثرة علم المزكي فاذا كان المعدلون لاحد الرواة
اكثر عددا او ابلغ عدالة من معدلي الاخر كانت روايته ارجح و ٢٩ الترجيح الخبر الصريح على غير الصريح
ولو انضم اليه الحكم اي قد حكم حاكم بمقتضى غير الصريح والصريح لم يحكم بمقتضاه حاكم فالصريح ارجح ولا عبرة
بانضمام حكم الحاكم في تقويته عند الترجيح **قلت** الا في المسئلة التي نفذ لها الحكم فلا ينقض لاجل
رجحان الصريح و ٣٠ الترجيح الخبر الذي وقع الحكم بمقتضاه على الخبر الذي لم ينضم اليه حكم بمقتضاه بل انضم
اليه مجرد العمل به اي عمل به بعض الصحابة ومعارضه حكم بمقتضاه بعضهم فالذي انضم اليه الحكم ارجح
اذ لا يحكم الحاكم الا عن ثبت ولعل ذا الخطر في الحكم اعظم من الخطر في العمل فيكون مع الحكم كالذي رواه
الاضبط و [illegible] يرجح الخبر المتواتر وان لم يذكر [illegible] على الخبر الاحادي المسند **قلت**
وهذا المستغنى فيه ضعف لان المتواتر يفيد العلم فهو قطعي والمسند انما يفيد الظن ولا تعارض بين
قطعي وظني كما مر لكن ذكر ذلك ابن الحاجب في المنتهى فذكرناه ولا ندري ما وجه تضعيفه وانه
يرجح المسند على المرسل عند اهل الحديث وغيرهم والاصح عند اصحابنا فيهما الاستواء اي انه
لا رجحان لاحدهما على الاخر اذ لا يحصل من الظن بذكر المسند اكثر مما يحصل بارسال العدل الضابط
الذي لا يرسل الا عن عدل و ٢٣ الترجيح ايضا مرسل التابعي على المرسل من غير تابعي والاصح عندنا
انهما سواء مع استوائهما في العدالة و ٢٤ الترجيح ايضا المسند الاعلى اسنادا على الاخفض اي الذي وسائط
روايته اقل من وسائط رواية الاخر نحو ان يكون وسائط احدهما عشرة ووسائط معارضه خمسة عشر
او نحو ذلك وعندنا انه لا ترجيح بذلك كما قلنا في المسند والمرسل ٢٥ الترجيح ايضا الخبر المسند على الخبر
المنقول عن كتاب معروف كالبخاري ومسلم والترمذي و ٢٦ [illegible] الذي لم يشتهر
و ٢٧ الترجيح ايضا الخبر المنقول عن الكتاب على الخبر المشهور الذي لم يوجد في اي الكتب المشهورة
و ٢٨ الترجيح ايضا الخبر المنقول عن الكتب المصححة مثل البخاري ومسلم على الخبر المنقول عن غيرهما
من الكتب التي لم تشتهر بتصحيحها الرواة و ٢٩ الترجيح ايضا الخبر المتلقى باتفاق اي الذي اتفق الرواة
على انه مسند ولعله مرسل عند من رجحه على المرسل على خبر مختلف فيه اي في كونه مسندا او مرسلا
او مرفوعا او موقوفا و ٣١ الترجيح ايضا الخبر المروي بقراءة الشيخ على الخبر الذي يروى بقراءة التلميذ على الشيخ
بسمعه و ٣٢ الترجيح ايضا الخبر بكونه غير مختلف [illegible] الرواة بل عبارته واحدة غير مختلفة على
الخبر الذي اختلف روايته وعبارته و ٣٣ الترجيح النقل بالسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible]
اي بحمله عن الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible] و ٣٤ الترجيح ايضا الخبر [illegible]
مع الحضور اي مع حضوره صلى الله عليه وسلم على ما جرى في الغيبة اي غيبته صلى الله عليه وسلم [illegible]
غفلته عما جرى في مجلسه [illegible]

بعلته نحب بعلب في الظن انه اذا ذكر له صلعم كان خطره باعثا على الاهتمام بامره ابلغ من الاخر
فانه يكون حسنه ارجح و[illegible] ترجح ما ورد بصيغة فيه من النبي صلعم في احد الخبرين والخبر الاخر لم
يرد فيه صيغة لفظية لكن فهم من فعله صلعم او تقريره او نحو ذلك فان الذي ورد فيه الصيغة يرجح على
ما فهم من فعله صلعم او تقريره ومن هذا القبيل ان يقول احد الراويين انه صلعم امر بكذا او نهى عن كذا او يقول
الاخر قال صلعم عليكم بكذا او افعلوا كذا او لا تفعلوا كذا فان رواية صيغة كلامه ارجح من رواية
القائل امر بكذا لانه يدخل هذا من الاحتمال ما لا يدخل الصيغة فلعل القائل امر بكذا ظن ان النهي عن
الشيء امر بضده او العكس بخلاف الصيغة فلا يدخلها هذا الاحتمال ونحو ذلك و٥ منها الترجيح بكونه خبرا
واردا بما لا تعم به البلوى على الاخر في اخبار الاحاد فاذا تعارض خبران احاديان احدهما مما تعم به
البلوى كقوله صلعم من مس ذكره فليتوضأ والاخر لا تعم به البلوى كما روي عنه صلعم وهل هو الا بضعة
منك فالذي لم تعم به البلوى ارجح اذ لو كان معارضه صحيحا لتواتر واشتهر اشتهارا ذاكلنا لان العادة
جارية في مثل ذلك بالتواتر او ما في حكمه فلما لم يتواتر نقلهما توهم كذبه فكان معارضه ارجح و٦ منها الترجيح بما لم
يثبت انكار لروايته على الاخر وهو على ثلاثة انواع **احدها** ان يتعارض خبران في حكم
لكن احدهما روي خبره عن شخص ولم يكذبه ذلك الشخص والاخر روي خبره عن شخص وكذبه ذلك الشخص جا
حدا لروايته فلا اشكال ان الاول ارجح لضعف الظن في المجحود وثانيها ان يكون جحد ذلك المروي
عنه جحد نسيان وتوقف لا تكذيب وجحد معارضه جحد قطع بتكذيب وانكار فلا اشكال ان الاول ارجح
وثالثها ان يكون لاحدهما انكره الذي روي عنه انكار توقف ومعارضه لم يتوقف من
روي عنه فهذا ارجح لضعف الظن في الاول **مسئلة** واما الترجيح بالمتن فهو لانه
و[illegible] الاول قولنا والنهي يرجح على الامر لان طلب الترك اشد من طلب الفعل اذ العقلاء في دفع
المفاسد اشد اهتماما منهم في طلب المصالح والتحقيق ان دفع الضرر اهم من طلب النفع ولهذا فان
دفع الضرر واجب عقلا وطلب النفع ليس بواجب و٢ ترجيح الامر على الاباحة فان الخبرين
اذا تعارض مدلولهما واحدهما بلفظ الامر والاخر بلفظ الاباحة كان الوارد بلفظ الامر ارجح
على الاصح من القولين لان في ذلك مذهبين احدهما ان الامر ارجح لان الاخذ به احوط من حيث انه
اخذ بالاباحة وزيادة فهو يتضمن الاخذ بهما جميعا بخلاف الاخذ بالاباحة فلا بد من منع العمل بها
مخالفة الامر لا تتوقف طرفي الفعل والترك فيها في الحسن والمذهب الثاني ان الاخذ بالاباحة
ارجح لان مدلولها واحد ومدلول الامر متعدد لانه اباحة وزيادة فقال ولان العمل بالامر فيه
ابطال فائدة الاباحة بالمرة **قلت** هذا لا يقابل الترجيح بالاحوطية وتوقي الضرر واجب عقلا
و٣ ترجيح الاباحة على النهي فاذا تعارض خبران احدهما فيه لفظ الاباحة بالنص والاخر بلفظ النهي
فان الاباحة ارجح اذ لفظها قرينة تنفي النهي بيان ذلك انه قليل ما يقال افعل كذا ان شئت لكن كذا الا بعد ان
كان نهاه عنه وكرهه منه فلولا هذه القرينة لكان النهي ارجح لانه احوط فان لم يأت بلفظ

الاباحة فلا اشكال في ان النهي ارجح الا عند من رجح الاباحة على النهي لا من كما قد منا لانه كالامر في التركيب
و٣ ترجيح الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا الا في ان يكون في احد الخبرين لفظة مشتركة بين معنيين وفي معارضه
لفظة مشتركة بين معان ثلاثة او اكثر فالاول ارجح لبعده عن الاضطراب قيل ويوخذ من هذا ترجيح
الخبر على الامر لان الامر يأتي على معان كثيرة كالتهديد والتعجيز ونحوها بخلاف الخبر ونحو ذلك كثير
و٥ ترجيح الحقيقة على المجاز فاذا تعارض خبران احدهما الفاظه كلها التي يؤخذ مدلولها منها حقائق
في معانيها والفاظ معارضه مجازية فالحقيقة ارجح من المجاز لعدم افتقارها
الى قرينة تميزها بخلاف المجاز فيفتقر اليها والقرائن تختلف في الوضوح والحقيقة
لا تفتقر الى ما يوضحها فكانت ارجح **مثال** ذلك ان يرد من وطئ امة ابنه فليس
بزان ويعارض بقوله من ادخل ذكره في فرج امة ابنه فهو زان فالثاني ارجح
اذ الوطء مجاز والايلاج حقيقة هذا على وجه التمثيل وان كان الوطء قد صار كالحقيقة في الجماع
و٦ المجاز الاقرب ارجح من المجاز الابعد وانما يكون المجاز اقرب لاحد امور اما لكثرته وذلك بان يكثر
استعماله في الالسنة كتشبيه الشجاع بالاسد فان هذا التشبيه كثير الاستعمال شاهرا ظاهرا
بخلاف تشبيه الرجل الابخر بالاسد لنتن ريح فيه لان ذلك لا يستعمله في الاسد الا الاقلون مثله
في المرغبات قوله صلعم العينان تزنيان وقوله الرجلان تزنيان فان مجازية زنا العين بالنظر الى الا
جنبية اكثر استعمالا من تشبيه المشي بالرجل الى الاجنبية بالزنا بها فاذا تعارض مجازان احدهما
اكثر استعمالا كان ارجح من الاقل او يكون وجه قرب احد المجازين قوته وانما تكون قوته لقوة
الشبه بينه وبين الحقيقة كما ذكرنا في زنا العين والرجل لكن قد يكون الشبه اقوى وقد يكون استعماله
اقل من استعمال الشبه الاضعف فاذا كان الاضعف كثير استعمال في الالسنة فهو ارجح من الاقوى
[illegible] او يكون وجه قرب جهته نحو ان يكون احد المجازين وجه الشبه بينه وبين الحقيقة اظهر
ملازمة للمشبه به من وجه الملازمة في المجاز المعارض له فان الاول يكون ارجح لبعده عن الاضطراب
في التفاهم لبعد وجه المجازية ومن اقرب ما يمثل به قوله صلعم الخالة ام فهو اقرب مجازا مما لو قال الخالة
جدة والجدة تردد بين ام الام وام الاب ملازمة الشبه بين الام والخالة مستمرة بخلافها بينها
وبين غيرها او يكون وجه كونه اقرب رجحان دليله نحو ان يكون الدليل الدال على ان الحقيقة
غير مرادة منه ارجح من دليل مجازية معارضه وذلك كما لو استلزم حمل احدهما
على حقيقته مخالفة ما هو متواتر وحمل الاخر على حقيقته يستلزم مخالفة ظاهر احادي فالاول ارجح
واقرب ما يمثل به قوله صلعم توضؤوا مما مسته النار فمجازه غسل اليد من اللحم وحقيقته الوضوء الكامل
فاذا عورض بروايته لا وضوء مما مسته النار فمجازيته الاول اقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة
ما تواتر عنه صلعم من انه صلى بعد اكل ما مسته النار ولم يجدد وضوءا والخلاف مجازية معارضه فدليلها
اضعف اذ حمله على الحقيقة لا يخالف متواترا بل احاديا وهو الوضوء مما مسته النار وما ذكرنا

قلت

عرفت القرينة الدالة على المجاز ومتجهة او بكون وجه كونه اقرب شهرة استعماله اى استعمال ذلك المجاز بالنسبة الى المجاز المعارض له فانها توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار وذلك اذا كان مجازا مستولا او قلة الافتقار اليها وذلك اذا لم يبلغ مستولا فان اقل ما تقتضيه الشهرة هو قلة الافتقار الى القرينة وما كان كذلك فهو مرجح على خلافه و لا ترجيح المجاز على اللفظ المشترك فاذا تعارض خبران احدهما لفظه مجازي والاخر لفظه مشترك فالمجازي ارجح في الاصح كما مر من المذهبين اللذين قد منا حكايتهما في اول الكتاب واحتجاجهما بالاصح منهما و ترجح ايضا من اللفظين المتعارضين الاشهر استعمالا في ذلك المعنى فهو اولى من غير الاشهر مطلقا اى سواء كانا حقيقيين او مجازين ام حقيقة ومجازا او المجاز اشهر فانما لاجل الشهرة ارجح من الحقيقة لانه بالشهرة صار كالحقيقة وصارت الحقيقة بالنسبة الى المجاز الاشهر في منزلة المجاز لسبق الذهن الى المجاز المشهور دون الحقيقة الغير المشهورة واقرب ما يمثل به ذلك لفظ الرحيم فانه في حق البارى تعالى مجاز وفي حقنا حقيقة لكن مجازيته اشهر لان استعماله في حق البارى اشهر ومن هذا

النوع الترجيح بين مجازين احدهما اشهر و ترجيح اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه الشرعي دون معناه اللغوي واقرب ما يمثل به قوله تعالى وصل عليهم فان الشرع استعمل لفظ الصلوة في معناه اللغوي فلو قدرنا انه عارضه ولا تصل على احد منهم مات ابدا فان الشرع استعمل لفظ الصلوة في معناه الشرعي فيرجح الاول لتطابق اللغة والشرع بخلاف الاخر بخلاف اللفظ المنفرد عن المعارض في اللفظ المنفرد على الذي له معنى اخر هو حقيقة فيه واستعاره الشارع لمعنى اخر فصار حقيقة شرعية فانه اذا اطلق وجب تنزيله على المعنى الطارى وهو الشرعي دون اللغوي لانه طارى حقيقة وصار في المعنى اللغوي كالمجاز فكما يرجح الحقيقة على المجاز كذلك هذا ومثاله اقم الصلاة فان حمله على الحقيقة الشرعية وهي الصلوة الشرعية دون اللغوية ارجح و ١٥ الترجيح بتاكيد الادلة وذلك بان تكون دلالة احد المتعارضين مؤكدة بخلاف معارضها فلا تاكيد في دلالته وذلك كقوله صلعم فنكاحها باطل باطل باطل فهذا تاكيد ولا تاكيد في المعارض له وهو قوله صلعم الثيب احق بنفسها فيرجح الاول بتاكيده ولان التاكيد يقتضي في الاهتمام بنفي ما خالفه ومن هذا

النوع ان يكون احد المتعارضين يدل على المطلوب من جهتين ومعارضه يدل على خلافه من جهة واحدة او يدل عليه من جهات كثيرة ومعارضه من جهات اقل من تلك الجهات واقرب ما يمثل به قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون فانها دل على تحريم الخمر من جهات وهو كونها رجسا وكونها من عمل الشيطان وقوله فاجتنبوه والذي يعارضها قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا فانه يدل على حلها من جهة واحدة وهي نفي الجناح فقط فكان دليل التحريم ارجح و ١٦ انما ارجح الدلالة في دلالة



الافضل التي قد منا تفسيرها بانه تخصها وهو الترجيح بضرورة الصدق نحو قوله صلعم رفع عن امتي الخطا والنسيان كما مر تحقيقه فيرجح على ضرورة وقوعه شرعا كقوله اغتسل عند كل شيء بالف كما مر تحقيقه ايضا وانما رجح الاول لان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف عليه الوقوع الشرعي نظرا الى بعد الكذب في كلام الشارع وقرب المخالفة للوقوع الشرعي وكذلك ما يتوقف عليه الوقوع العقلي كقوله تعالى واسال القرية قال الامدي في كتابه المسمى بمنتهى السالك في رتب المسالك في الترجيح انما يرجح بذلك لانه واليهم من مخالفة ما يتوقف عليه وقوعه العقلي اهمال اللفظ والغاؤه وهو بالنسبة الى حال الشارع بعيد الا ان يتعذر الخلف في الكلام على ما تشهد به القاعدة العرفية ام من تعذر كان اللازم من الاتيان بالكلام المهمل الذي لا فائدة فيه وانت تعلم فيما ذكرنا ان مثل هذا التعارض ممتنع وقوعه في كلامه تعالى لانه

قلت

وان اراد بقوله على ما تشهد به القاعدة لا يخلو عن الخلف في احدهما واهمال الكلام في الاخر عادة العرفية ما اراده اصحابنا من الاستقباح العقلي لكن بنا على مذهبه انه استقباح الكذب انما هو لما تعارف به العقلاء من الصدق اقرب لصلاح حال العالم و ١٣ الترجيح في دلالة الايماء وهو تنبيه النص على احد الخبرين المتعارضين فانه حينئذ مرجح على بانتفاء العبث اى بان يعلم انتفاء العبث والحشو في غيره اى بذكر الشارع لفظا لو لم ترد به التعليل لكان عبثا وقد مر تمثيله واعلم ان معنى العبث والحشو متقاربان الا ان الامدي قال في الباحل لثاني في شرح الكلام في مثل قوله صلعم اينقص الرطب اذا جف الحديث وفي خبر الجارية الخثعمية لو لم يقدر التعليل به كان عبثا وقال في مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله لو لم يقدر كونه علة لكان الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا باوله ولا باخره وانه بعيد خطا في اللغة واضطرابا في الكلام

قلت

فلعل الامدي اراد بالعبث النمط الاول وبالحشو وذلك مما يتعب تنبيه الى الشارع واما ان يعتد اوبنفسه والله اعلم وكذلك ابن الحاجب النمط الثاني الذي لا تعلق له بفائدة الكلام وان يمكن طلب الاختصار والايجاز وهو في منتهى السالك الى خلاف العبث والحشو بعطف احدهما على الاخر في حال طلب الاختصار والايجاز وهو الترجيح بمفهوم الموافقة قريبة و ١٤ انما ترجح دلالة الايماء بما ذكر على انتفاء العبث والحشو والترجيح بمفهوم الموافقة فانه مرجح على مفهوم المخالفة في الاصح من المذهبين فاذا تعارض لاستدلال بالمفهومين واحدهما مفهوم موافقة والاخر مفهوم مخالفة فمفهوم الموافقة ارجح كقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فمفهوم الموافقة منه وجوب ثبوت الواحد للعشرة ومفهوم المخالفة وهو جواز فرار الواحد من اثنين وفي هذين المذهبين الحكم عام منطوق به كقوله صلعم للراجل سهم فمفهومه ان للفارس سهمين وجماعة من الاصوليين وجه مذهبا ان احدهما ان مفهوم الموافقة ارجح وهذا هو راى ابن الحاجب وذلك لانه يستلزم الكذب بخلاف الله لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم مخالفة ما اشعر اللفظ به منطوقه وذلك الكلام عن الفائدة مفهوم المخالفة فان ترك العمل به انما يستلزم كون ذكر الصفة لا فائدة فيه واخلاء الكلام عن الفائدة اهون خطرا من حمله على ما يقرب من الكذب ولان مفهوم الموافقة متفق عليه ومفهوم المخالفة مختلف فيه والمذهب الثاني

انه لا يرجحه لذلك لاستوائي خطري الغبث والكذب وهذا هو قوله و٤ ارجح دلالة
الاقتضا وقد مر تعريفها فهي ترجح على دلالة الاشارة وقد مر تعريفها و٥ ارجحيتها على دلالة الايما وهي تنبيه
النص وقد مر امثلته و٢ ارجح ايضا دلالة الاقتضا على دلالة المفهوم وانما رجحت دلالة الاقتضا على
الاشارة لان دلالة الاقتضا مقصودة فهي ابعد عن الغلط والوهم بخلاف دلالة الاشارة فانها غير مقصودة
وانما رجحت على الايما ايضا لتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به العقلية والشرعية على دلالة الاقتضا
بخلاف دلالة الايما فلا يتوقف ذلك فيها وانما كانت ارجح من المفهوم ايضا لان دلالة الاقتضا متفق على
صحة الاعتماد عليها بخلاف دلالة المفهوم ففيها الخلاف الذي تقدمت حكايته ولكثرة مبطلات دلالة
المفهوم من جواز حمل التخصيص بالذكر على سؤال السائل او على منع اخراج ما خصص بالذكر عن حيز
الاجتهاد او على فتح باب الاجتهاد فيما عداه تحصيلا لفائدة الاجتهاد من الثواب بسبب احتمال المشقة
الزائدة بسبب البحث والنظر هذا في مفهوم المخالفة **قلت** هكذا ذكر في شرح المنتهى ولعله يعني
ان المفهوم مخالفة دلالة للاقتضا بان المبطلات للاخذ بالمفهوم كثيرة لما قدمنا من اعتبار الشروط [illegible]
في الاخذ بها من نحو كون اللفظ خرج مطابقة للسؤال لا لقصد افادة معنى مقصود كقوله صلى الله عليه وسلم ليس
من البر الصيام في السفر فلم يقصد مفهومه وهو ان الصيام في السفر ليس من اعمال البر ومن ثم لم
يوخذ منه هذا المعنى ولم يقصد مطابقة السؤال بل مطابقة المعتاد في المخصص بالذكر كقوله
تعالى اللاتي في حجوركم فلم يذكر ذلك ليفيد كون المحرمة من الربائب من حقها ان تكون في حجر من حرمت
عليه وانما وصفهن بذلك لما عرف [illegible] الاحوال من ان الربيبة تكون في حجر زوج امها لا انه
قيد للتحريم بل لينبني ذكرهن من خروجهن من [illegible] الاجتهاد فيهن وهو النظر في وجه تحريمهن هل بين
الحاجة الى النظر اليهن لاجل المقاربة ام غير ذلك او لقصد النظر في وجه ذكرهن فيحصل به الثواب وهو
نصره بفتح باب الاجتهاد واذا ساقه لهذا الغرض بطل الاخذ به ونحو ذلك فكانت دلالة الاقتضا
ارجح واما في الموافقة فلجواز ان لا يكون الحكم في محل النطق معللا وبتقدير ان يكون معللا فيجوز ان لا
يطلع على علته وان اطلع عليها فيجوز ان لا يكون في المسكوت عنه اولى ولا مساويا ومع ذلك
فالحكم في جانب المسكوت عنه على جهة الموافقة وفي المخالفة غير واقع من محرم التخصيص بالتنصيص من دون
بحث ونظر منا فيه بل في جهات المقصود من الحكم في محل النطق هل هو اشد مناسبة للحكم في محل
المسكوت ام لا ليبنى عليه المفهوم وفي تخطي النظر وبحث وما يتوقف على النظر ودلالة الاقتضا فليس
غير كونه مما يتوقف عليه وجود الملفوظ والوقوف عليه اظهر من الموقوف على المناسبة لانضباطه
وظهوره واضطراب المناسبة وخفائها وليس فيها ما يحتمل في دلالة الاقتضا غيره فلذلك كانت
اقوى وبمثل ما ذكرنا ترجح دلالة الايما لعدم توقفها على النظر في المناسبة على الاصح وان قال قوم بترجيحها
على المفهوم لتوقف عليها وايضا فان ظهور قصد الدلالة على علة الحكم بعد التصريح به ليكون اقرب
الى الانقياد واذعن للقبول لتحصيله وجليه اتم منها في قصد اثبات الحكم ونفيه في جانب المسكوت

عند التنصيص على المحل المنطوق لعموم تاثيره في جلب ما يجب كونه مقصودا بالمنطوق هكذا ذكر
شارح المنتهى وزيد تكميلا ان الناطق بالايما قاصد بيان علة الحكم الذي يريد افادته لان ذكر الحكم
بعلته ادعى الى الانقياد له بخلاف الناطق بالمفهوم فقصده الى بيان كون المسكوت عنه موافقا للمنطوق
او مخالفا له ليس في الظهور كظهور قصد الناطق بالايما بل ظهوره في الايما اتم فكان ارجح من المفهوم الا
ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم لمن قبل صايما ارايت لو كان في فيك ما ثم مججته الخبر فانه يظهر منه قصد بيان العلة
في كونه لا يبطل الصايم بخلاف قوله في الغنم السايمة الزكاة وقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين فان دلالتهما على ان المسكوت عنه مخالف وموافق للمنطوق اضعف من دلالة الايما فكانت الايما
ارجح من المفهوم **هذا** تحقيق ما اراده الشارح والله اعلم و١٧ ارجح تخصيص العام على تاويل الخا[ص]
لكثرته اي لكثرة تخصيص العام بخلاف تاويل الخاص فهو قليل ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة
واكثر الظواهر الخاصة مقررة غير مؤولة ومن ثم كان المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام
ولان الخاص اقوى دلالة واخص بالمطلوب ولان العمل بالعام يستلزم تعطيل الخاص وبالعكس
تاويل العام والتاويل اولى من التعطيل و١٦ ارجح الخاص ولو كان خصوصه من وجه دون وجه
فهو مرجح على العام من كل وجه لان في العمل به عملا بالخبرين جميعا وفي خلاف ذلك الغاء الخاص
ولان تطرق التخصيص الى العام من كل وجه اكثر من تطرقه الى العام من وجه لان جهته التي قد خصص
منها لا يدخلها بعد ذلك تخصيص فظهر لك ان تطرق التخصيص الى العام من كل وجه اكثر **قلت**
واقرب ما يمثل به قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام ثم قال ما اسكر بالخلقة فهو حلال فالاول عام من كل
وجه والثاني خاص من وجه فهو كونه مقيدا بالخلقة عام من وجه وهو كونه يعم كل مسكر من هذا
الجنس فرجح العام من وجه والخاص على العام من كل وجه لما ذكرنا و١٩ ارجح ايضا العام الذي لم
يخصص على الذي خصص اي على العام الذي قد دخله تخصيص وذلك لضعف الثاني لانه قد حصل
تخلف العموم الذي وضع له ولهذا قال بعض العلما قد صار مجملا لا يستدل به على ما بقي داخلا
تحته و اعلم ان التقييد كالتخصيص في هذا الحكم اعني ان تقييد المطلق ارجح من تاويل المقيد
والمطلق المقيد من وجه ارجح من المطلق الذي لم يقيد وكذلك المطلق الذي لم يدخله تقييد على
المطلق الذي دخله تقييد وهاهنا نظر وارد لمن تامل على هذه القاعدة **قلت** ولعل وجه
النظر ان المطلق يخالف العموم فان المطلقات التي لم تقيد اكثر من المطلقات المقيدة وذلك يظهر في
المطلقات الزائدة بخلاف العمومات فهو بالعكس من ذلك واذا كان الامر كذلك فلا وجه لترجيح المطلق
المقيد على غير المقيد وكذلك الذي لم يدخله تخصيص ارجح من العام الذي دخله تخصيص و٢٥
ترجح العام الشرطي نحو من يكرمني اكرمه ونحو ذلك فانه مرجح على النكرة المنفية وغيرها من العمومات لان وجه
ذلك ان المشروط في حكم المعلل بخلاف غير المشروط فليس في حكم المعلل والمعلل اولى لان التعليل ادعى
الى الانقياد والقبول بخلاف النكرة المنفية فان عمومها لا يقتضي التعليل **قلت** وقد يرجح

النكرة المنفية على العموم الشرطي لقوة دلالتها على العموم لان خروج الواحد منها ينفيه خلفا في الكلام الا
ترى انك اذا قلت لا رجل في الدار كذبت الجملة بوجود واحد بخلاف العموم الشرطي قال بعض شارحي المنتهى ولهذا
الوجه رجح عموم النكرة المنفية على جميع اقسام العموم **و ٢ الجمع** المعرف بلام الجنس **و عموم من وما**
على اسم الجنس المعرف باللام نحو الرجل خير من المراة وما اشبه ذلك وينبغي ان نعلل الطرفين جميعا اما
ترجيح الجمع المعرف على اسم الجنس المعرف فلكونه اقوى عموما من حيث ان اسم الجنس المعرف الاغلب فيه الرجوع
الى المعهود واكثر ما يحمل له مفردا لا عموم فيه والاغلب من الجمع المعرف خلاف ذلك وبهذا الوجه ايضا يرجح
عموم من وما على الجنس المعرف من حيث ان الاغلب عليهما الشمول لا عهد بخلافه قيل ويرجح عموم الجمع
المعرف على عموم من وما لجواز اطلاقهما على الواحد بخلاف الجمع فلا يطلق عليه الا بتاويل كما ذكر اصحابنا
في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية ان المراد بالذين امنوا علي عليه السلم **و ٢٢ يرجح الا**
جماع على النص فان الراجح الاجماع عند من جعله دليلا فهو عندهم ارجح من النص سوى كان النص من الكتاب
ام من السنة ووجه ذلك ان النسخ مامون في الاجماع دون غيره من النصوص **و ٣ يرجح الاجماع ايضا**
على ما بعد من الاجماعات المتوخر عنه في القرون وانما يقع التعارض والترجيح بين الاجماع والنص وبين الاجماع
المتقدم والمتوخر **في الظني** فقط فاذا تعارض اجماع ظني وخبر ظني وظاهر من الكتاب او غير ذلك لا انه ظنيه
فالاجماع ارجح لما قدمنا من ان النسخ مامون فيه واما لو تعارض اجماعان فان كانا قطعيين لم يصح لما قدمنا
وان كانا ظنيين صح ترجيح احدهما على مثله بما يرجح به الخبر الظني على مثله من جهة متنه او سنده او غير ذلك
لكن الاجماع يختص بامور منها ان يكون احد الاجماعين من الصحابة والاخر من التابعين فاجماع الصحابة ارجح
لانهم افضل ممن بعدهم ولجدهم واجتهادهم في البحث ولان اجماعهم يوافق علم من منع من اجماع غير الصحابة
ثم اجماع التابعين ارجح من اجماع من بعدهم لذلك وهكذا على الترتيب لقربهم من العصر الاول لقوله صلعم
خير القرون الذي انا فيه ثم الذي يليه الخبر وكذلك يرجح الاجماع الذي دخل فيه العوام على ما لم يدخلوا
فيه للاتفاق على صحة الاول وكذلك ما انقرض عصره على ما لم ينقرض عصره وما لم يكن مسبوقا بمخالفة
على ما كان مسبوقا بها وما لم يرجع عنه بعض المجتهدين على ما رجع عنه بعضهم لو ليال ظهر له والاجماع
على الاول
الثالث على الاجماع على نفيه ما خوذا من انقسام الامة على قولين كل ذلك لقوة الظن
وبعده عن الخلاف كذلك ما دخل فيه الاصولي ارجح مما دخل فيه الفروعي لان اهل الاصول اعرف بمدارك الا
حكام وما دخل فيه المجتهد المتبوع الذي لحسن ذكاه وعلمه على ما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف وقوة الظن
اذ الظاهر من حاله الضبق وهو ارجح مما دخل فيه الاصولي والفروعي ممن ليس بمجتهد لان الخلل من جهة
كونه اقل من الخلل الذي بسبب الجهل وعدم الاحاطة الى غير ذلك من الترجيحات فعليك بالنظر
والاعتبار في كل ما يرد عليك من هذا القبيل واما اذا كان الاجماعان المتعارضان ظنيين من جهة
دون اخرى فاما ان يكون من جهة المتن دون السند فحكمه حكم تعارض ظاهر من الكتاب العزيز وحكمه
ما قدمنا واما ان يكون من جهة السند دون المتن فحكمه ما مضى في السند الاحادي واما اذا كان احدهما

ظني السند قطعي المتن والاخر بعكسه فالاول اولى لان تطرق الخلل الى ما هو ظني من جهة السند باحتمال
الكذب وتطرقه الى ما هو ظني من جهة المتن قد يكون بان لا يكون متنا ولا محل النزاع فان تناوله فقد لا
يكون ظاهرا فيه وان كان ظاهرا فقد يكون مؤولا ووقوع كل احد من هذه الاحتمالات في الشرع اغلب
من احتمال وقوع الكذب من العدل الثقة كما سلف كثير وان وقع فادخل معنى اقل من وقوع احد فوادح
تلك مما لا يخفى وايضا ان الاجماع الذي هو ظني من احد الجهتين يرجح على ما هو ظني من الجهتين فلا يحتاج الى
زيادة بيان لان تداخل تطرق الخلل اليه يكون اكثر
مسئلة **واما الترجيح المدلول**
فهو تبعه الاولى قولنا **فالحظر على الاباحة** اي اذا تعارض خبران احدهما يدل على حظر والاخر يدل على اباحة
فالدال على الحظر ارجح هذا الذي ذهب اليه اكثر الاصوليين واحمد بن حنبل والكرخي والرازي من الحنفية
وذهب عيسى بن ابان والشيخ ابو هاشم انهما سوى فيتساقطان حجتنا انه احوط لقوله صلعم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ولهذا الوطء بعينه من شبهات لم تحرم الجميع واليه الاشارة بقوله صلعم ما اجتمع الحلال والحرام
الا غلب الحرام الحلال والى خلاف ابي هاشم وابن ابان قصدنا بقولنا **وقيل سوى** وهو انما اقتضى الاباحة
مخصوصا ولما يقتضي الحظر واما كون الاباحة ارجح من الحظر فلم يقل به احد وان كان كلام ابن الحاجب
في منتهى السؤل يوهم ان ثم مخالفا في كون الاباحة ارجح من الحظر وهو وهم واحتج ابو هاشم وابن ابان
انا لو عملنا بالحظر لزم منه فوات مقصود الاباحة بالكلية بخلاف العكس فانه قد لا يلزم فوات مقصود
الحظر **قلت** وذلك لان له ان يفعل وان لا يفعل واذا لم يفعل لم يفت مقصود الحظر قال في شرح
المنتهى لان الغالب انه لو كان حراما لكان المفسدة ظاهرة تطلع المكلف عليها غالبا ويبعد على
دفعها الغفلة بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولان الاباحة معلومة بما الحجب لوله وهو التخيير
بخلاف التحريم فانه مستبعد بما تردد من لوله بين التحريم والكراهة وهو النهي فتكون الاباحة اولى
وهذا ابوهم ترجيح الاباحة على ما فهم من كلام ابن الحاجب **و ٢ يرجح الحظر على الندب** وانما كان دليل
الحظر ارجح من دليل الندب اذا تعارضا **لان دفع** المفاسد اهم وذلك واضح فان دفع الضرر اهم من جلب
النفع لان دفع الضرر واجب بخلاف جلب النفع **و ٣ يرجح الحظر على الكراهة لذلك** اي لان ترجيحه
احوط ودفع المفاسد اهم من تحصيل المنفعة بالترك **و ٤ يرجح الوجوب على الندب** فاذا تعارض خبران
في امر احدهما يقضي بالوجوب والاخر يقضي بالندب فالعمل بالوجوب ارجح لانه احوط قال في شرح المنتهى
وكذلك الحظر ارجح من الوجوب لان الغالب من التحريم انما هو لدفع المفاسد ومن الوجوب تحصيل المنافع
ودفع المفاسد في نظر العقلاء اهم من تحصيل المصالح فاذا كان المطلوب بالتحريم اكد من المطلوب بالوجوب
كانت المحافظة عليه اولى ومن ثم كان شرع العقوبات على فعل المحرمات اكثر من العقوبات على الاخلال
بالواجبات ولين ترك الواجب وفعل المحرم اذا استويا في داعية الطبع فالترك يكون اسهل من الفعل لتضمنه
الحركة وما كان حصول مقصوده اوفق كان اولى بالمحافظة **و ٥ يرجح الخبر المثبت للحكم على النافي**
وذلك كخبر بلال انه صلعم **دخل البيت وصلى وقال اسامة دخله ولم يصل** وذلك لاشتمال المثبت

على زيادة علم ولان المثبت يفيد التاسيس والنافي يفيد التاكيد والتاسيس اولى من التاكيد

وقيل هما سواء قال في شرح المنتهى وهو قول القاضي عبد الجبار ووجه قوله ان النافي موافق للاصل

ولان الظاهر تاخر النافي عن المثبت ورد ذلك بانه اذا قدر تقدم النافي على المثبت كانت فايدته

التاكيد ولو قدر تاخره عن المثبت كانت فايدته التاسيس وهو اولى من التاكيد فيما خرجته واذا

كان الظاهر تاخر النافي عن المثبت كان ناسخا له وذهب الامدي الى تقديم النافي على المثبت

وقال تاخر النافي والاكرام منه مخالفة للمثبت ورفع حكمه وتاخر المثبت يلزم منه مخالفة النافي ورفع حكمه

وترجح تاخر المثبت لكونه افعالما فايدته التاكيد بخلاف تاخر النافي لكونه افعالما فايدته التاسيس

معارض بكون المثبت على تقدير تاخره افعالما ثبت بدليل الاصل والنافي وكون النافي افعالما

ثبت بدليل وهو المثبت وما يقال من ان المثبت يفيد حكما شرعيا بخلاف النافي والغالب من الشارع

انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع كونه غير شرعي اذ المقصود من الحكم الشرعي الحكم لكونه وسيلة اليها

وحكمة النفي مقصودة بحكمة لا شك معارض بان الغالب من الشارع التقرير لا التغيير وفي الكتب

المشهورة انه اختار تقديم النافي على المثبت الا انهم عبروا عن النافي بالمقرر وعن المثبت بالناقل

ثم قيل قال القاضي عبد الجبار اذا كان حكم احد الخبرين نفيا وحكم الاخر اثباتا وهما شرعيان

فلا ترجيح اذ اقتضى الوجوب والاباحة حيث يقتضي العقل الحظر او الحظر والاباحة حيث يقتضي

العقل الوجوب والوجوب والحظر حيث يقتضي العقل الاباحة قال بعض الاشعرية وهذا مستقيم

على مذهبنا دون مذهب المعتزلة اذ العقل عندهم يقتضي الاحكام فاذا اقتضى العقل الحظر كان

المقتضي زيادة قال والمقتضي للاباحة مقرر من وجه قال واذا اقتضى العقل الوجوب كان المقتضي

للحظر ناقلا من وجهين ايضا والمقتضي للاباحة مقرر من وجه فان جعلنا الناقل ترجح المقتضي للوجوب

والحظر على المقتضي للاباحة وان جعلنا المقرر ترجح هو عليهما وان اقتضى العقل الاباحة كان كل واحد

من المقتضي للوجوب والمقتضي للحظر ناقلا من وجه مقررا من وجه فيتساويان هذا ملخص كلامهم قال ومنه

بطل قطعي فلم يبق دليل اخر لعبد الجبار في عدم الترجيح وجواب عنه فليهتدي الكذبه و٦ يرجح الخبر

الدارئ اي الذي يقتضي سقوط الحد على الخبر الموجب له فانه ارجح لقوله صلى الله عليه وسلم ادرءوا الحدود

بالشبهات ولان الخطا في ترك الحد اهون منه من الخطا في فعله ولهذا قال علي عليه السلام لان اخطي

في العفو احب الي من ان اخطي في العقوبة وروي لان تخطئ في العفو خير من ان تخطئ في العقوبة

ولا شك ان الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث شبهة فيسقط به الحد ولين التعارض لا يقتضي

سقوطه فكذلك تعارض الخبرين ولان مبنى الحد الخطا والغلط في اثبات الحد اكثر منها في درء الحد

ونفيه ولهذا قال ابن الحاجب في منتهى السول الاكبر الذي اختصر منه المنتهى الاصغر انما رجح

الدارئ للحد لان ما يعارض المثبت للحد من المبطلات اكثر مما في الدارئ واذا كان كذلك

كان نافي الحد اولى لبعده عن الخلل وقربه من المقصود **قلت** وهذا المذهب لفقهنا

وخالفهم المتكلمون حيث ذهبوا الى ترجيح المثبت للحد على النافي له رجوعا منهم الى ترجيح التاسيس على

التاكيد و٧ يرجح الخبر الموجب للطلاق والعتق على النافي لهما وانما رجح لموافقته النفي اي الموجب لوقوع

الطلاق ووقوع العتق موافق لنفي اصل النكاح والملك فكان العمل بالموجب لهما اولى لانه موافق للدليل

النافي للنكاح والملك بالرق بخلاف النافي لهما فانه غير موافق لذلك الدليل بل مخالف له وقد يعكس اي يرجح

النافي للموجب الطلاق والعتق على المثبت والقائل بالاول هو ابو القاسم البلخي وحكاه مادكرنا والذين

قالوا بالعكس هم كثير من الاصوليين وانما قالوا ذلك لموافقة التاسيس اي افادته حكما متجددا لما

خلاف النفي فهو مقرر لحكم العقل فلم يفد الا تاكيدا لما في العقل و٨ يرجح الخبر المقتضي للحكم التكليفي اعني

الذي يتضمن احد الاحكام الاربعة الوجوب او الندب والحظر او الكراهة فانه يرجح على الخبر الوضعي

اي الذي يقتضي وضع التكليف لانه لا تكليف علينا في الحكم انما رجح التكليفي بالثواب اي بانه يقتضي

ما يوجب الثواب بخلاف الوضعي وتحصيل النفع اولى من تفويته وقد يعكس اي يرجح الوضعي على التكليفي

من جهة انه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل و٩ يرجح

الخبر المقتضي للحكم الاخف على الخبر المقتضي للحكم الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم

العسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يعكس اي

يرجح المقتضي للاثقل على المقتضي للاخف لان الشريعة انما شرعت لمصالح العباد والمصلحة في الاشق اكثر لقوله

صلى الله عليه وسلم ثوابك على قدر نصبك ولان زيادة ثقله تدل على ان المقصود منه اكثر من مقصود الاخف فالمحافظة

عليه اولى ولان الظاهر تاخر الاثقل على الاخف لتاخر التشديد انه قال بعض نقلها ولا يخفى ان هذه المرجحات

تجري في القياس ايضا كما جرت في الكتاب والسنة والاجماع لتعلقها بالحكم واشتراك الجميع

في افادته ولهذا لم نذكرها مفصلة **مسئلة** واما الترجيح بامر خارجي فهو ضروب

وجوه اما ان يرجح الدليل لموافقته لدليل اخر على الدليل الذي لم يوافقه دليل اخر من كتاب

او سنة او اجماع او قياس او عقل او حس لان الظن يحصل بتظاهر الادلة اغلب لان العمل بالاول

يستلزم مخالفة دليل والعمل به يخالف دليلا واحدا ٢ او لموافقته لاهل المدينة اي لعمل اهل

المدينة وعملهم لانهم اعرف بالتنزيل واخبر بالتاويل فعملهم كالدليل الاخر ٣ او لموافقته للخلفا

الاربعة لحثه صلى الله عليه وسلم على متابعتهم والاقتداء بهم ٤ او لموافقته للاعلم لكونه اعرف بماخذ ومواقع

النصوص و٥ ترجيحه بترجيح احد دليلي التاويلين وذلك بان يكون الخبران المتعارضان متاولين

جميعا لكن دليل احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن مثاله تاويل

ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ستروون ربكم الخبر وما روي عنه صلى الله عليه وسلم انكم لن تروا الله في الدنيا ولا في الاخرة

فتاويل المعتزلة الاول بالعلم وتاويل المجبرة الاخر **بتغليب الجرهه**

الثلاثة في جهة يختص بها فدليل تاويل المعتزلة ارجح لموافقته الدليل القاطع من العقل

والسمع هذا اشبه لترجيح التاويل و٦ الترجيح بالتعرض للعلة اي يكون احد الخبرين المتعارضين ينص

التنبيه على علة الحكم فانه يكون ارجح من الذي لم يتعرض لها لان المعلل اقرب الى الانقياد وسامعه لمضمونه
ولد لاله على الحكم من جهتين من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على علته ولان مخالفته
شنيع بخلاف الاخر **نعم** وقد يرجح غير المتعرض للعلة على المتعرض لها لكون المشقة في قوله
اشد والثواب عليه اعظم ويرجح ايضا ما كان معقول العلة على ما ليس بمعقول العلة لان نزوع النفوس اغلب
من نزوعه غير المعقول حتى قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن
انه غير معقول ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محال النص بالتعدية والالحاق اكثر منه
في غير المعقول فكان اولى و٧ ويرجح **العام الوارد على سبب خاص** كما في بير بضاعة وشاة ميمونة فانه
يرجح **على المطلق في السبب** اي اذا تعارض العموم الوارد في سبب خاص والعموم المطلق وتنافيا حكما في ذلك
السبب فان العمل بالعموم الوارد فيه ارجح من العمل بالعموم الذي لم يرد بسببه اذا اقتضى خلاف ما
اقتضى فيه العموم المطلق لان الوارد فيه امس به واخص ولان محذور المخالفة فيه نظرا الى تاخير
البيان عما دعت الحاجة اليه يكون اتم من المحذور اللازم من المخالفة في الاخر لكونه غير وارد فيه
و٩ ويرجح **العام المطلق عليه** اي على العام الوارد في سبب خاص حيث تعارضا **في غيره** اي في غير
ذلك السبب الخاص لان عموم المطلق اقوى من عموم مقابله لورود على السبب الخاص وغلبة الظن
باختصاصه به نظرا الى بيان ما دعت اليه الحاجة والى ان الاصل انما هو مطابقته ما ورد في معرض
البيان لما مست اليه الحاجة ولهذا اختلف في العموم الوارد على السبب الخاص واذا ذكر كنفي المخالفة
اقل محذورا من مخالفة العام المطلق ومثل هذا ما وردت المخاطبة به على سبيل الاخبار
بالوجوب والتحريم او غير ذلك كما في قوله تعالى والذين يظاهرون منكم من نسائهم او في معرض الشرط
والجزا كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا اذا قابله ما وردت المخاطبة به شفاها كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس كتب عليكم فانهما اذا تقابلا في خصوص وردت اليه المخاطبة شفاها
فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه شفاها كما اشار اليه
بقوله **وكذا** تعارض العام المطلق الوارد على السبب الخاص في غيره كالاخر اولى
لما يتبوع فيه لاختصاص الشفاهي بالموجود من الحاضرين
وتعميمه انما يكون بالاجماع على انه لا فرق او بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن قلب
والخطاب الذي تعم **شفاها مع العام كذلك** اي حكمه حكم العام الوارد في سبب خاص حتى يرجح
الشفاهي على العام فيمن خوطب شفاها ويرجح العام عليه في غير من خوطب شفاها و٩ ويرجح **العام**
الذي لم يعمل به في حال على غيره اي على العام الذي قد اتفق العمل به في صورة لان العمل بالاول لا يفضي
الى تعطيل الثاني لكونه قد عمل به في الجملة بخلاف العكس المفضي الى التاويل اولى من المفضي الى
التعطيل **وقيل بالعكس** اي يترجح العام الذي عمل به في صورة على الذي لم يعمل اصلا لانه
المعمول به يقوى باعتبار العمل به وما قال واجيب بجواز حمل ترجيحه على امر خارجي مفقود في محل
النزاع ووجوب اعتقاد ... وان كان بعيد انتفاء من اهمال العام الاخر بالكلية بخلاف الاول لان العمل

بالعام الذي ظن انه غير معمول به فانه لا يلزم منه الاهمال بالكلية لما وسنه ... او عرض بان مخالفه
السنة في انه لو كان ترجيح خارجي لوقف عليه بعد السبر ولم يوقف عليه بعيد ... ايضا كاهمال العام واجيب
بان مخالفة السنة في انه لو كان ترجيح من نفسه لوقف عليه بالسبر ولم يوقف عليه بعيد ... ايضا فيتعارضان
ويسلم المتقدم و٥ ويرجح **العام بانه امس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين على او ما ملكت**
ايمانكم وانما رجح لانه قصد به بيان الحكم وهو تحريم الجمع بين الاختين في الوطئ بخلاف قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم فانه لم يقصد به بيان الجمع و١١ ويرجح **بتفسير الراوي بفعله او قوله** وانما رجح بذلك لان الراوي
للخبر يكون اعرف **واعلم** بما رواه و١٢ ويرجح **بذكر السبب** اي بذكر الراوي سبب ورود
الخبر فانه يرجح على الخبر الاخر لان ذكر السبب يدل على زيادة اهتمامه بما رواه و١٣ ويرجح بقرينة
تاخره كتاخر الاسلام لان تاخر ما رواه متاخر الاسلام اغلب لان الظاهر فيما رواه انه حال
بعد اسلامه بخلاف رواية الاخر فيحتمل ان يكون قبل اسلام المتوخر حملا على السلامة هذا
مضمون ما ذكر ابن الحاجب وذكر غيره من علماء الاصول انه انما يرجح رواية المتاخر اسلاما فيما علم
انه سمعه حال اسلامه لكن بشرط علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علم ان اكثر روايته قبل
اسلام المتاخر **قلت** ولا حاجة الى هذا التكلف اذ المطلوب يحصل بدون هذه الزوائد
١٤ ويرجح **تاريخ مضيق على ما ليس فيه تضييق كقبل موته بشهر** اذ احتمال تقدم غير المورخ اغلب على الظن
وفيه نظر اذ المطلق يحمل على اقرب وقت ٥ اقولنا **او تشديد** فان الخبر المتضمن للتشديد يدل على تاخره
عن ... لتاخر **التشديدات** على ما هو الغالب منه عليه السلام لانه ما كان يشدد الا بعد علو الاسلام
ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات كذلك **نعم واعلم ان** هذه المرجحات
منها ما يعم الادلة كلها ومنها ما يخص بعضها **فصل** واما الترجيح **للعقلي** اي للدليل الظني
العقلي **فالعقلي اما قياس او اجتهاد** لا يخرج الظني العقلي عن احد هذين **اما القياس** فاذا عارضه
نص فقد مر الكلام فيه واما ان عارضه قياس **فيرجح** باحد امور **اما باصله او فرعه او بمدلوله**
او بامر خارج اما الاصل فيرجح باحد امور وهي خمسة وثلاثون الاول قولنا **فبكونه قطعيا** اي
اذا كان حكم الاصل فيه ثابتا بدليل قاطع فهو ارجح من قياس ثبت حكم اصله بدليل ظني ٢ او
كانا ظنيين جميعا لكن احدهما ظهر **دليله** اقوى ودليل معارضه اضعف ٣ او كونه لم ينسخ اتفاقا
وحكم اصل معارضه قد اختلف في كونه منسوخا فالاول ارجح لبعده عن الخلل ... او بكونه جاريا
على سنن القياس وحكم اصل معارضه معدول به عن سنن القياس فالاول ارجح لان وجه التعبد
به معقول فيكون اقرب الى القبول بخلاف ما لم يعقل علته ٥ قولنا **او بدليل خاص يدل على تعليله**
اي قام الدليل على ان حكم الاصل معلل في احد القياسين ولم يقم دليل خاص على تعليل حكم معارضه
فالاول ارجح لبعده عن الخلاف وعن ما عدل به عن القياس ٦ او **بكون طريق علته اقوى** نحو ان تكون
علة اصل احد القياسين ثابتة بنص او اجماع وعلة معارضه ثبتت بالمناسبة فقط ٧ او طريق وجودها

... ومعنى كونه معدولا به عن سنن القياس انه لا يقاس عليه لانه معدول به عن قياس ...

اي وجود علته اقوى من طريق وجود علة معارضه كما مر تفصيل ذلك و ٨ ترجح من طريق العلة طريقة
السبر على المناسبة لتضمنه اي تضمن السبر انتفاء المعارض لان الاقسام في السبر دائرة بين النفي والاثبات
فلا يحتمل معارضا بخلاف المناسبة فربما احتملت معارضا فكان السبر اولى لان الحكم في الفرع كما انه يتوقف على
تحقق مقتضيه في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل ايضا لا يقال المناسبة مرجحة ايضا لانا
نقول ترجيحها لا يرجح انتفاء المعارض و ٩ ترجح بطريق نفي الفارق في القياسين لان ما قطع فيه
بنفي الفارق بين الفرع والاصل او كان نفي الفارق بينهما اغلب على الظن كان اولى من الاخر لكونه
اغلب على الظن و ١٠ ترجح الوصف الحقيقي على غيره فاذا كانت العلة في احد القياسين وصفا
حقيقيا نحو تعليل تحريم الخمر بالاسكار والعلة في معارضه حكم شرعي كتعليل وجوب الترتيب في التيمم
بكونه طهارة يراد بها الصلاة فافتقر كما لو تعليل باتفاق الجنس والنقد يرجح الوصف الحقيقي لرجح
للاتفاق على صحة التعليل به والاختلاف في غيره و ١١ ترجح الوصف الثبوتي على النفي لان الثبوتي
متفق على صحة التعليل به بخلاف النفي و ١٢ ترجح العلة الباعثة على الامارة للاتفاق على صحة التعليل
بالباعثة بخلاف الامارة وهي الشبهية و ١٣ ترجح المنضبط كتعليل رخصة الجمع بالسفر على غير
المنضبط كتعليل ذلك بالمشقة فاذا تعارض القياسان رجح ما علته المنضبط و ١٤ ترجح العلة
الظاهرة على الخفية نحو تعليل النية في الوضوء بكونه طهارة يراد بها الصلوة فهي اظهر من التعليل
بكونه عبادة فيترجح ما علته ظاهرة على ما علته خفية لان الظاهر ابعد عن الاختلاف و فيها و ١٥ ترجح
العلة المتحدة على خلافها اي العلة المفردة اولى من العلة المركبة لان المفردة مجمع على صحة التعليل
بها لانها اقرب الى الانضباط بخلاف المتعددة و ١٦ ترجح العلة الاكثر تعديا على التي هي اقل تعديا
لان الاكثر تعديا اكثر فائدة كتحريم التفاضل في الربا باتفاق الجنس والنقد فانها جامعة
للطعوم وغيره ومانعة من دخول المعدود وذكر ماثنة من ماثنين بخلاف التعليل بالطعم والاقتيات
فليست في الجمع كذلك و ١٧ ترجح العلة المطردة على المنقوضة وذلك لسلامة المطردة عن
المفسدة وبعدها عن الخلاف و ١٨ ترجح العلة المنعكسة على خلافها لاجل انها متفق عليها
اي على صحة التعليل بها بخلاف المطردة فقط و ١٩ ترجح العلة المطردة فقط اي من دون الانعكاس على
المنعكسة فقط اي من دون اطراد لان للاطراد شرطا فيها بالاتفاق بخلاف الانعكاس و ٢٠ ترجح
العلة بكونه وصفا جامعا للحكمة مانعا لها عن خلافه اي على ما ليس بجامع مانع مثاله ما مر
في تمثيل الاكثر تعديا و ٢١ ترجح المناسبة على الشبهية وقد مر مثالهما و ٢٢ ترجح العلل الضرورية
الخمس وهي حفظ النسب والنفس والمال والدين والعقل فان المحافظة عليها مرجح على غيرها
و ٢٣ ترجح العلل الحاجية وقد مر مثالها على التحسينية و ٢٤ ترجح التكميلية من الخمسة على الحاجية و ٢٥
الدينية على الاربعة التي هي النسب والنفس والمال والعقل وقيل العكس اي ترجح الاربعة على الدينية
لكون الاربعة حق الادمي والدينية حق لله وحق الادمي اغلظ ثم مصلحة النفس مقدمة على الثلاثة

الباقية لان

الباقية لان حفظ النسب انما كان مقصودا لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضايعا لا مربي له فلم يكن
مطلوبا لعينه بل لافضائه الى بقاء النفس وكذلك حفظ المال لم يكن مطلوبا لنفسه بل لبقاء النفس من رفاهيته
واما حفظ العقل فهو يتبع لحفظ النفس لتحصيله فوائدها بقولنا ينبغي ان وجوب حفظ العقل لم يثبت الا لكونه
حفظ النفس فوجوبه تابع لوجوب حفظها او ان العقل لا يؤمن ان يهلك نفسه فوجب حفظ العقل لاجل ذلك
فمصلحة النفس مرجح على المصالح الثلث كما ترى ثم النسب مقدم على العقل والمال لان حفظ النسب راجع
الى بقاء النفس بخلاف حفظ العقل والمال ثم العقل مقدم على المال لان العقل مركز الامانة وملاك
التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب
مختلفة في العقوبات المرتبة على نحو اختلافها في نفسها ثم المال اقدم من التحسينيات و ٢٦ الترجيح بنفي
موجب النقض في العلة وهو تخلف حكمها عنها في بعض مجاريها اذا كان ذلك النقض من اجل حصول
مانع منع من اقتضائها الحكم في تلك الحال او من اجل فوات شرط من شروط ايجابها اياه فان هذه التي حصل
نقضها باحد هذين الوجهين القويين مرجحة على التي نقضت لاجل الضعف الحاصل فيها والاحتمال
الواقع في دليل كونها علة فاذا تخلف حكمها لاجل ضعفها في نفسها او احتمال دليلها وجها اخر غير
عليتها فنقيضتها ارجح و ٢٧ ترجح احد العلتين بانتفاء المزاحم لها في الاصل اي اذا كانت احدى
العلتين لا مزاحم لها في اصل القياس اي لا علة تعارضها مرجوحة او راجحة فهي ارجح من التي لها مزاحم
راجح او مرجوح و ٢٨ ترجيح احد العلتين اللتين لكل واحدة منهما مزاحم بترجحها على مزاحمها
بضعف معارضها على معارضها التي لا مرجح لها على مزاحمها وذلك واضح و ٢٩ ترجيح المقتضية
للنفي على المقتضية للثبوت لان مقتضى النافية يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها لانها
تقوى حينئذ بنفيها براءة الاصل ومقتضى المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه على تقديرين
من تقدير يكون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه الا على تقدير واحد معين وقيل العكس
اي ترجيح المثبتة على النافية لان مقتضى المثبتة حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية و ٣٠ الترجح
بقوة المناسبة على ضعفها و ٣١ ترجيح العلة العامة للمكلفين على الخاصة ببعضهم لعموم
فائدة العامة دون الخاصة

واما الفروع فيرجح

باحد امور اما بالمشاركة
في عين الحكم وعين العلة فاذا كان فرع احد القياسين مشاركا للاصل في عين حكمه وعين
علته فهو مرجح على الثلاثة التي مرت اي على القياس الذي يشارك فرعه اصله في جنس الحكم في
عينه او في جنس العلة لا في عينها او في جنسهما جميعا لا عينهما ويرجح ايضا المشارك في عين احدهما
وجنس الاخر على المشارك في الجنسين اي في جنس العلة وجنس الحكم ويرجح ايضا المشارك
في عين العلة وجنس الحكم على عكسه وهو المشارك في جنس العلة وعين الحكم لان تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعدية العلة فهي الاصل في التعدية وعليها المدار و يرجح ايضا
بالقطع بوجودها فيه اي اذا كان احد القياسين مقطوعا بحصول العلة والحكم في اصله فانه يرجح على

القياس الذي هما مظنونان فيه وترجح احد القياسين المتعارضين بكون الفرع فيه ثابتا بالنص جملة اي يكون
دليل الاصل شاملا له غير شامل بجملته تفصيلا فذلك مما يبطل به القياس كما مر هذه الترجيحات العائدة
الى الفرع نفسه واما **الترجيحات** العائدة الى امر خارج فعلى قياس ما سبق وكما زيد ههنا ترجيحات
اخر عائدة الى امر خارج الاول ان يلزم من العمل باحد القياسين ترك الاخر بخلاف العكس فانه يكون اولى لما فيه
من الجمع بين الحكمين ورعاية المقصودين **قلت** مثال ذلك قولنا في التيمم طهارة يراد بها الصلاة فشرع
فيه التثليث كالوضوء فيعارض بقول الخصم فلا يشرع فيه كالمسح على الخف فالعمل بالقياس على الوضوء
يستلزم العمل بالمسح وزيادة بخلاف معارضه الثاني ان يلزم من العمل باحدهما تعطيل حكم الاخر وتحكيمه
ومن الاخر تاخير حكم الاخر فالثاني اولى لان التاخير اولى من التعطيل لما فيه من الجمع بين الدليلين
قلت مثاله قولك في اسلام الحربي عن زوجة غير مدخولة اختلفت ملتهما فانفسخ النكاح
في الحال كما لو ارتد احد الزوجين فيعارض بان يقال فلا ينفسخ في الحال كما لو اسلم احد الذميين فالعمل
بالثاني يستلزم تاخير حكم القياس الاول وهو ارتفاع النكاح حتى تنقضي العدة والاول يستلزم تعطيل
حكم الثاني وهو تاخر ارتفاع النكاح فكان الثاني ارجح الثالث انه يلزم من العمل بكل منهما ضرر الا ان
الضرر في احدهما لازم للمكلف من فعله ولازم للجاني والضرر في الاخر لازم للمكلف لا بفعله او انه لازم لغير
الجاني فالعمل بما يلزم منه الضرر في حق الجاني ومن تسبب الضرر لفعله اولى نظرا الى ما هو اللائق بالقاعدة الحكمية
والمقاصد الترغيبية والترهيبية فيقدم قلت مثاله قولك فيمن جنى باصبعه خطأ جناية على محترم **فيلزم الارش**
فيما له كما لو جنى عمدا فيقول المعارض فتلزم العاقلة كما لو جنى خطأ فالاول اولى لان الضرر فيه وهو الغرامة
لحق الفاعل وفي الثاني لحق غير الجاني فكان مرجوحا هذا ما يرجع الى التعارض الواقع بين قياس العلة
واما ان كان من قبيل الدلالة او القياس في معنى الاصل فالترجيح بينهما على حسب ما في قياس العلة
وقد بيناه الا انه قد يترجح احد قياسي الدلالة على ما يقابله بكون ملازمة الوصف الجامع فيه للعلة
اشد ظهورا من الاخر لكونه محسوسا ومعقولا والاخر شرعيا او عرفيا او يكون دليل الملازمة
في احدهما اذا كانا شرعيين او عرفيين اظهر من دليل الاخر **قلت** مثاله قولك وطء يوجب الغسل
فاوجب الحد كوطء الحية والمعارض يقول لا يوجب الحد كالايلاج في غير فرج فكان اثبات
ملازمة الغسل للايلاج في الفرج اشد ظهورا من ملازمة عدمه للايلاج في غير الفرج فكان اثبات
الحد اولى وكذلك يترجح احد القياسين في معنى الاصل على مقابله بكون نفي الفارق فيه قطعيا وفي الاخر
ظنيا وان كانا ظنيين فبان يكون دليل نفي الفارق في احدهما اظهر من دليل نفي الفارق في الاخر وبان
ما قصد ابطال اثره فيه من الاوصاف الفارقة اقل مما في الاخر فانه يكون اولى لاحتمال الخطأ وتطرق
الغلط اليه اقل واما ان كان احدهما من قياس العلة والاخر من قياس الدلالة
او القياس في معنى الاصل فقد يترجح كل واحد منهما بما يترجح به احد قياسي العلة على الاخر وقد يترجح
قياس العلة عليهما لكون العلة فيه ظاهرة مكشوفة بخلافهما وكذلك يترجح القياس في معنى الاصل على قياس

الدلالة لما فيه من نفي الفارق بخصوص الدلالة على الاشتراك في العلة مع التعرض لنفي الفارق وهذا مما يرجع
الى التعارض الواقع بين القياس **واما** التعارض الواقع بين الاستدلال الذي فيستدعي تفصيلا اخر فنقول
ان كان التعارض بين ما هو مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع فالترجيح الواقع بينهما اما بالنظر الى مدلولهما
او الى امر خارج فعلى ما سبق في الظاهرين من الكتاب والسنة والاجماع واما بالنظر الى دليلهما
فعلى حسب ما يكون الطريق الى اثباتهما من كتاب او سنة او اجماع او قياس فان كان الطريق من جنس احد
فقد عرفت ما فيه وان كان من جنسين نسبا الى على وجه التفصيل فيه ان شاء الله تعالى و**على هذا**
التفصيل يكون اذا كان التعارض بين ما هو مثل قولنا وجد السبب فوجد الشرط والدليل يقتضي ان يكون
كذا او الدليل يقتضي ان لا يكون كذا او كذا في سائر الاستدلالات الا انه اذا كان التعارض بين الا
ستدلال بوجود مؤثر وبين الاستدلال بانتفاء اثره على انتفائه فلا يخلو اما ان يكون ذلك استدلالا
بانتفاء جميع الاثار او بانتفاء بعضها فان كان بانتفاء جميع الاثار فقد يرجح على الاستدلال بوجود المؤثر
من حيث ان الاثار لا تنتفي الا بانتفاء الشيء في نفسه او بانتفاء حكمته والمؤثر قد يوجد حال تخلف حكمه
باعتبار وجود معارض او فوات شرط فكان ملازمة انتفاء الشيء لانتفاء اثاره اكد من ملازمة وجود الشيء
لوجود مؤثره فكان اولى واذا كان ذلك بانتفاء بعض الاثار فقد يترجح المؤثر واعتقاد انتفاء
الحكمة لا مطلقا بل من جهة ما يثبت له من الاثار جمعا بين الدليلين بافضى الامكان كيف ان المؤثر مرجح بما و
جد معه من بعض الاثار فان كان التعارض بين الاستدلال على ثبوت الحكم لصورة محل
النزاع باثباته لاعم امرين احدهما محل النزاع وبين الاستدلال على انتفائه عنها باثبات صفة او
منتفية عن صورة محل النزاع او بالعكس فقد يترجح الاستدلال بالحكم على الاعم بكونه ابين واقرب
الى الطبع من الاخر **قلت** ومثال ذلك قولك في التيمم طهارة يراد بها الصلاة فندب فيه
التثليث كالوضوء فاستدل للتثليث بثبوت الحكم وهو التثليث في الوضوء وهو اعم الطهارتين لعموم وجوبه
حيث امكن بخلاف التيمم على ثبوته في محل النزاع وهو التيمم فاعترض بان للوضوء صفة منتفية عن
التيمم وهو التغليظ فرجح نفي الحكم عن التيمم بكونه في الاول ابين واقرب الى الطبع لان تكرار الغسل
يلائم الطبع فانتفاء ثبوته في الاعم رجحان نفيه في الاخص وان كان التعارض بين الا
ستدلال على وجود الحكم بانتفاء مقابله وبين الاستدلال على انتفاء مقابله بوجود مضاده او
انتفاء ملازمه او انتفاء مؤثره فقد يترجح الاستدلال على الانتفاء اذ هو لا يفتقر الى بيان المضادة
او الملازمة او انتفاء المؤثر والاستدلال على الخصوص بالطريق المذكور يفتقر الى بيان المقابلة
والى بيان انتفاء الواسطة ليلزم وجود المطلوب فيكون اقرب الى الغلط وتطرق الاحتمال مثال
ذلك قولك العالم ليس بقديم فهو حادث فاستدل للمثبت بانتفاء القدم على خصوص الحدوث وبغا
تصل الاستدلال بخصوص الحدوث على انتفاء القدم وانتفاء لازم القدم او انتفاء المؤثر فيه
مثاله العالم حادث فليس بقديم فاستدلال على انتفاء القدم بخصوص الحدوث اذ يقول

العالم انما خلا من الحادث فلتبين بتقديم فاستدل للبث بانتفاء ملازم القديم وهو الخلو من الحدث على انتفا
القدم عن العالم لاجل انتفا ملازمه وهو الخلو من المحدث او تنوير العالم لا يستغني عن الموثر والقديم لا
موثر فيه فاستدل للبث بانتفا الموثرية مقابل الحدوث وهو القدم على انتفا القديم عن العالم وقد ذكر في الكتاب
ان الاستدلال على انتفا المقابل بوجود ضده وانتفا ملازم المقابل وانتفا الموثر في المقابل على انتفائه اولى
من الاستدلال بانتفا المقابل على وجود ضده وبين العلة فيه في الكتاب وعلى هذا فقد يترجح كل واحد
من الاستدلال لا بين على مقابله بسبب ما يفتقر اليه من بيان المقدمات قلة وكثرة هذا هو حكم التعارض الواقع
بين الظاهرين من جنس واحد واما التعارض الواقع بين الظاهرين من جنسين مختلفين فعشرة اقسام لانه
اما ان يكون بين الكتاب وآخر الاربعة السنة والاجماع والقياس والاستدلال او بين السنة واحد الثلثة
او بين الاجماع واحد المعقولين او بينهما فالمجموع عشرة لكن ستة منها هي التعارض بين المعقول
والمنقول **وسنذكر** عليها ان شا الله تعالى واربعة منها هي التعارض الواقع بين الكتاب
والسنة والاجماع او بين السنة والاجماع او بين القياس والاستدلال اما الاول وهو **التعارض**
الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فالسنة من قبيل المتواتر والاحاد فان كانت متواترة
فحكمها حكم الكتاب وان كانت احادا فان كانت مساوية لظاهر الكتاب في المتن وفيما يرجع
الى امر خارج فالكتاب اولى لترجحه بتواتر واما ان كان متن السنة قطعيا ومتن الظاهر من
الكتاب ظنيا فالسنة ارجح وان تطرق اليها ضعف الاحاد اذ تطرق الخلل اليها انما هو من جهة كذب
الراوي او غلطه وذهوله هما او اه وتطرق الخلل الى الظاهر من الكتاب بالنظر الى احتمال اللفظ
انما هو بالوقوف على جهة الدلالة او دليل التاويل ووجه المعارضة واحتمال ذلك اقرب من
احتمال الكذب والغلط في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة التحرز وعلى هذا تكون احاد السنة
اولى من ظاهر الكتاب ان كانت السنة خاصة والكتاب عاما او كانت السنة مقيدة والكتاب
مطلقا او كانت متحدة المدلول والكتاب متعددة او كانت دلالتها صحيحة ودلالة الكتاب بجهة
الاشارة او الافتضاء او التنبيه او الايما او المفهوم او كانت السنة على وفاق دليل اخر كما اتفقناه
وظاهر الكتاب على خلافه او كانت متفق على دلالتها على محل النزاع الى دليل اخر بان كان ظاهر
الكتاب يحتمل عليه بنوع تاويل او كما تعد لاله السنة على الحكم والعلة ودلالة الكتاب على الحكم
دون العلة او كانت دلالة السنة على التعليل بحرف العلة ودلالة الكتاب بنوع ايما وتنبيه
كما نقلنه عن مخصوصة والكتاب عاما مخصوصا الى غير ذلك مما تقدم مفصلا واما الثاني
وهو التعارض الواقع بين **الظاهرين** من الاجماع والكتاب فلا يخلو من ان يكون الاجماع
متواترا او احادا فان كان متواترا فالترجيح بينهما على ما قلنا في الظاهرين من الكتاب
الا ان الاجماع قد يترجح بترجيح اخر وهو انه غير قابل للنسخ لكونه غير موجود في زمنه صلعم
بخلاف الكتاب وان كان احادا فالحكم على ما تقدم في الظاهرين من الكتاب واحاد السنة

الا انه قد يترجح ايضا بكونه غير قابل للنسخ كما مر **واما الثالث** وهو
التعارض الواقع بين الظاهرين من السنة والاجماع فحكمه حكم التعارض
بين الظاهرين من الكتاب والاجماع **واما الرابع** وهو التعارض
الواقع بين الظاهرين من القياس والاستدلال فالترجيح بينهما اما بالنظر
الى مدلوليهما او الى امر خارج فعلى قياس ما سبق في سائر الظواهر **واما**
بالنظر الى انفسهما فعلى حسب ما يكون من دليل الاستدلال من نص
او اجماع او قياس وقد عرف مفصلا ويكون الترجيح بين هذه الاقسام
الا بعد معلوما مما تقدم لم نشر اليها في المختصر بل اشرنا الى ما لم يكن معلوما مما
تقدم من ترجيح الكتاب على السنة من جهة التواتر وان لم يكن معلوما مما
تقدم من لفظه ودون تواتر الكتاب **فصل** واما الترجيح بين العقلي
والنقلي فهو اقسام سنة القياس والاستدلال مع الكتاب
والسنة والاجماع فان كان الاول فالنقلي اما ان يكون خاصا او عاما فان
كان خاصا فاما ان يكون دالا بمنطوقه او لا بمنطوقه فان كان الاول فهو
اولى لكونه اصلا بالنسبة الى القياس ولقلة تطرق الخلل اليه بالنسبة الى تطرق
الخلل الى القياس كما سبق في مواضع واليه اشرنا بقولنا فترجح الخاص
بمنطوقه اعني على القياس وان كان الثاني وهو الخاص لا بمنطوقه فهو
درجات منها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها ما هو متوسط بين الرتبتين
والترجيح فيه اي في الخاص لا بمنطوقه انما يكون حسب ما يقع للناظر
المجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته بدرجات مقابله وهو
غير منحصر ولا منضبط بحيث يمكن الاشارة اليه وانما هو موكول الى نظر
المجتهد في احاد الصور التي لا حصر لها واما حال المنقول العام مع القياس
اذا عارضه فقد تقدم ذكره لمشيئة مستوفا وان كان الثاني وهو التعارض بين
الاستدلال والمنقول فعلى قياس ما تقدم لرجوع التعارض بينهما الى التعارض
بين المنقول وهو احد الثلاثة اعني الكتاب والسنة والاجماع وبين دليل
الاستدلال لا بين احد الاربعة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وقد عرف التعارض بين كل اثنين منها سوا اتفقا في الجنس ام لا فلا فائدة في ذكرها
مفصلة **فصل** في ترجيح الحدود السمعية على غيرها بما نذكرها **الكن اعلم**
اولا ان الحدود على اختلاف انواعها منقسمة الى عقلية وسمعية كانقسام
الحجج خلا ان متعلق الغرض هاهنا هو الحدود السمعية المتعارضة لا العقلية
فلا تعارض بينها والترجيح بين الظنيات يقع من وجوه منها ما يرجع الى
نفس الحد ومنها ما يرجع الى امر خارج ومنها ما يرجع اليهما اما الاول فهو
الترجيح اما بالالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه
بالمطابقة او التضمن فيرجح على الذي الفاظه غير صريحة كالالفاظ المجازية والمشتركة

والمشتركة والغريبة والمضطربة الدالة على الغرض بالالتزام لكون الاول اقرب
الى الفهم وابعد عن الخلل والاضطراب او كون المعرف في احدهما اعرف من
المعرف في الاخر وذلك بان يكون المعرف في احدهما شرعيا وفي الاخر حسيا او
عقليا او لغويا او عرفيا فما كان المعرف فيه اغلب فهو اولى لكونه اغلب على
الظن واقرب الى التعريف فعلى هذا الحسي اولى من العقلي والعقلي اولى من
العرفي والشرعي للظهور وتوقف المعرفة في كل ما قدمناه ورجح بالوصف الدال على
الوصف العرضي اذ الذاتي يفيد تصور حقيقة المحدود بخلاف العرضي ورجح المحدود
لعمومه اي كونه متناولا لمحدود واخر لزيادة فايده فرجح على الاخص لقلة فايدته وهو
الحد الاخص وقيل بالعكس وهو ترجيح الاخص على الاعم للاتفاق عليه
اي على مدلول الاخص بخلاف مدلول الاعم لمختلف فيما زاد على مدلول الا
خص وما مدلوله متفق عليه اولى من المختلف فيه واما الترجيح بامر خارج عن
اوصاف الحد والمحدود فرجح بموافقة النقل السمعي او اللغوي فانه ارجح مما
لا يوافقهما لبعد الخلل عن الموافق لهما او لكونه اغلب على الظن ومنه ان يرجح بموا
فقته النقل للعويلات الاصل هو تقرير اللغة لا تغييرها فيكون اقرب الى الفهم
والى الانقياد او رجح ثبوت قربه الى الفهم اما برجحان طريق اكتسابه دون
الاخر اي يكون دليل اثبات احدهما ارجح من دليل اثبات الاخر فانه يكون
اولى لانه يكون اغلب على الظن ورجح ايضا بعمل اهل المدينة او عمل الخلفاء الا
ربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي او عمل العلماء او عمل واحد من المشهورين بالاجتهاد
والعمل به فانه يكون اولى اذ هو اقرب الى الانقياد واغلب في الظن ومن ثم قلنا
ولو واحدا او رجح ايضا بتقرير حكم الحظر على ما يقرر حكم الاباحة او حكم النفي
على حكم الاثبات وذلك بان يلزم العمل باحدهما تقرير حكم النفي ومن الاخر اثبات
ورجح بدرء الحد وذلك بان يلزم العمل باحدهما درء الحد والعقوبة ومن الاخر اثباته
فان الاول في هذه الصور الثلاث يكون اولى من الاخر لما سبق بيانه في الخبر واعلم
انه يتركب من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وفيما ذكرنا ار
شاد لذلك لمن تتبع ونحن نذكر من ذلك امثلة تشهد على المطالب فمنها ان يكون
المعرف في احد جامع كونه اعرف من المحدود واعرف من المعرف في الاخر لان المعرف
فيه غير واقع على النمط الطبيعي في الترتيب وتقديم الجنس على الفصل او لانه لم
يذكر فيه الذاتيات العامة والاخر بعكسه فيما هو بالعكس فهو اولى اذ التعريف
به حاصل لكونه اعرف من المحدود وقد اختص بذكر الذاتيات العامة
والكشف عن الحقيقة المشتركة وبوقوعه على الترتيب الطبيعي ومنها
ان يكون الحقيقة المشتركة في احدهما مذكورة الا انه غير واقع على النمط
الطبيعي والاخر بعكسه فهو اولى وان فقد عنه صفة الكمال لانه اقرب الى
التعريف وابعد عن الاضطراب ومنها ان يكون احدهما على وفق
النقل السمعي الا انه مخالف للقاعدة اللغوية والاخر بعكسه فان امكن تاويل النقل

فالموافق للقاعدة اللغوية اولى اذ التاويل اغلب من التغيير كيف وان اللازم من النقل
انما هو التاويل ومن العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل والجمع بين الدليلين
بقدر الامكان اولى من تعطيل احدهما فان لم يمكن التاويل فما هو على وفق النقل اولى
اذ التغيير معهود في الشرع واهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها لاجل
التقرير غير معهود وعلى هذا يكون الحكم اذا لزم من العمل باحدهما مخالفة نص
من خارج ومنها ان يكون احدهما معرفا للمحدود بما هو اعرف منه فهو
اولى مما ليس كذلك وان اختص باي توجيه كان مما ذكرنا باعتبار النظر الى امر خارج
لسلامته من المفسدة المبطلة وتطرقها الى الاخر ومنها ان يكون احدهما مشتملا
على الفاظ صريحة ناصة الا انه على خلاف النقل السمعي او القاعدة اللغوية او مذهب
اهل المدينة والخلفاء الراشدين او جماعة من المجتهدين او واحد من المشهورين
والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى نظرا الى ان المحذور اللازم من استعمال
اللفظ المشترك او المجازي او الغريب اخف من المحذور اللازم من مخالفة النقل
السمعي والقاعدة اللغوية ومذهب اهل المدينة والخلفاء الراشدين لما فيه
من مخالفة ظاهر وتغيير اللغة ونسبة الخطا الى المجتهدين هذا في الحدود واما
في المركبات اعني الحجج فعلى هذا القياس وهذا القدر كاف لمن يجري له ولا ينتفع
بالكثير من يعسر عليه والاعتماد على توفيق الله مسالة قالت البصرية
من المعتزلة الواجب الشرعي وجه وجوبه كونه لطفا في العقليات
كما قدمنا حقيقته وقال ابو القاسم الكعبي وجه وجوبه كونه شكر الله قلنا
الشكر لاعتراف وهو يحصل بدونها اي الاعتراف يحصل من دون العبادات
والوجه الثاني انها لو وجبت لكونها شكرا اذا لم تختص العبادات بوقت مخصوص
ولا عدد مخصوص وهذا فرع متفرع على كون وجه وجوبها كونها لطفا هو
انا نقطع بان استمرار وجوب الموقت الى اخر وقته دليل وجوب الفعل
المتاخر المطلوب فيه عن وقته المضروب له فصلوة الظهر مثلا تطلب
في افعال انما تجب بعد غروب الشمس او قبله بما يسع العصر تتقدم على ذلك
قبيل سابرها وان لا لكن المطلوب فيه متاخر عن الوقت حتما لا يجوز كونه قبل
خروج الوقت لم يستمر ذلك اي لم يستمر وجوب الصلوة من اول الوقت الى اخره في
كل يوم اذ لا وجه لوجوبه اي وجوب الواجب الموقت بعد مضي وقت
المطلوب فيه ذكر معنى ذلك ابو الحسين البصري وهو مستقيم على اصول
اصحابنا مسالة النقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما
كذبت الاخرى مثالهما كل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان
ولا يصح ان يكون نقيضهما كلية لانه قد يتفق كذبهما معا في مثل كل انسان كاتب

كل انسان ليس بكاتب فيهما لاثبات معاد الشرطان يصدق احدهما وكذلك الجزئية
لا يكون نقيضها الا كلياً اذ لو كانا معاً يبين منه فاني حال قيل بعض الحيوان ليس بانسان
فصدقنا جميعاً والشرطان مختلفتان والعكس في كل قضية هو تحويل مفرديها
على وجه يصدق عكس الكلية الموجبة وهي كل انسان حيوان جزئية
موجبة نحو بعض الحيوان انسان وعكس الكلية السالبة مثلها وهي نحو
كل حيوان ليس بجماد كل جماد ليس بحيوان وعكس الجزئية الموجبة
مثلها وهي نحو بعض الحيوان انسان بعض الانسان حيوان ولا عكس للجزئية
السالبة نحو بعض الحيوان ليس بانسان واذا عكست الكلية الموجبة بنقيض
مفرديها صدقت كلية سالبة وتقول في عكس كل انسان حيوان عكس النقيض
كل ما ليس حيواناً ليس انساناً فتصدق كلية ولو عكستها العكس المستوي اعني
الذي ليس بنقيض مفرديها بل تحويلهما وهما على حاليهما في الثبوت انعكست الى جزئية موجبة
ومن ثم اي ومن اجل كون الكلية الموجبة اذا عكست بنقيض مفرديها صدقت
كلية واذا لم تعكس بالنقيض بل على حالها لم تنعكس صادقة الا الى جزئية انعكست
السالبة الكلية والجزئية عكس النقيض سالبة جزئية فقط لانه لا يصدق عكسها
الا كذلك مثاله في الكلية السالبة ان يعكس كل انسان ليس بجماد عكس النقيض
فتقول ليس بعض ما ليس بجماد ليس لا انسان فيصدق لان المعنى ان بعض ما ليس
بجماد ليس لا انسان فيئول الى ان بعض الحيوان انسان وهذا صادق كما ترى
ولو عكستها الى كلية قلت كل ما ليس بجماد ليس لا انسان وهذا كاذب كما ترى وكذلك
الجزئية السالبة تنعكس بهذا العكس الى جزئية سالبة وهو ظاهر مما مر والله اعلم
انه يستدل على صدق عكس السالبة الى جزئية وبطلان انعكاسها الى كلية
صدق انعكاس الكلية الموجبة عكس النقيض مثلها فكذلك قلنا
ومن ثم اي ومن اجل صدقها كلية موجبة عكس النقيض
عرفت صحة انعكاس السالبتين الى جزئية
سالبة وبتمام هذه الجملة تم كتاب
المنهاج والحمد لله رب العالمين
وصلى الله وسلم على سيدنا
محمد الامين وعلى
اله الطاهرين
[illegible]
١٣٠١

وجل كلام ... الامام ... انه ... الصادق ... عليه ...

العدول في امثال ... هذه الاوجهات ... الكلية تنعكس ... والسالبة ... تنعكس ... السالبة الجزئية والله اعلم

الباب الاول في ادوية امراض الراس والوجه وما يتصل بهما من الالات والاسما وخواص الحيوان والنبات الاول منها اذا كتب هذا الاسم على كاغد وعلق على الراس سكن الصداع وهو هذا اسما عدوح الله غيره للشقيقة والصداع يكتب هذين الخطين بابت في كاغد ويعلق على موضع الالم الوجع فانه يسكن وهو هذا [illegible] عليه كل وجع يكون في الراس والجسد يكتب في اناء صيني ويغسل بما ويسقى بعد الالم والصداع

ويشرب بائنه فانه يزول ذلك الالم باذن الله تعالى وهو هذا بسم الله الرحمن الرحيم الله لا اله الا هو الحي القيوم الم الله لا اله الا هو الحي القيوم وعنت الوجوه للحي القيوم قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد اللهم اذهب الباس رب الناس واشف انت الشافي وعافي انت المعافي لا شفا الا شفاوك شفا لا يغادر سقما ولا الما وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم والشقيقة والمليلة والصداع والعين والحمى

[illegible] عيره مجرب للصداع ولكل وجع والصرع وسائر انواع الجمات وللفزع في النوم وغيره كلما شئت هذا الحرز مجرب نافع وهو هذا بسم الله الرحمن الرحيم وصلى على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اعيذ حامل كتابي هذا بوجه الله الكريم العظيم الذي ليس شي اعظم منه وبكلمات الله كلها التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسما الله الحسنى كلها ما علمت منها وما لم اعلم من شر [illegible]

[illegible]

مجرب قوة الضباع [illegible] ومن الخواص [illegible]

[illegible]

بيض الورشان دوام أكله يزيد في الباه ... الزرنباد وهو عرق الكافور [illegible]

[illegible] الخولنجان [illegible] السقنقور [illegible]

[illegible] بذر الوزرع [illegible]

[illegible] الادوية [illegible] الشداب [illegible]

[illegible] النوشادر [illegible] لبن الاتان [illegible]

بعر الضبع [illegible] القنفذ [illegible]

[illegible] الكمون [illegible] مرارة الثور [illegible]

[illegible] الدادي [illegible] العقيق [illegible] الحديد [illegible]

[illegible] الخواص [illegible] سحر الورد [illegible]

[illegible]

الباب السابع في ادوية الجراح والقروح والاورام [illegible]

[illegible]

صفة حب ... يوضع كف السان [illegible] البزور [illegible]

[illegible]

[illegible] قرص العود [illegible]

[illegible] صفة قرص الخشخاش ينفع من السعال [illegible]

[illegible]

[illegible] صفة سفوف [illegible]

[illegible] صفة سفوف لمسك البول [illegible]

[illegible]

[illegible] الكندر [illegible]

[illegible] الخولنجان [illegible]

[illegible] لحم القنفذ [illegible] عرق الديك

الباب الرابع في ادوية امراض المعدة والمعدة وما يلحق بها من الادوية المسهلة [illegible]

[illegible] ادوية القولنج [illegible]

[illegible] لمغل الدواب [illegible]

[illegible] الشداب [illegible] الخولنجان [illegible]

[illegible]

[illegible] الادوية المسهلة [illegible]

[illegible]

[illegible] الحمل الازرق [illegible]

[illegible] الخنف [illegible]

الباب الخامس في ادوية [illegible]

[illegible]

هو العلم الفرد الذي له ... ما فيه قد زاد على عدد ال...
نلمه به شرق البلاد وغربها وشكانها في البحر كانوا او الب...
كريم السجايا يا معدن الزهد والتقا وكهف البرايا واسع الجاه وال...
هو الحصن يا من رام غنما مخلدا تمسك به واحذر من الغش ...
هو السول والطل الظليل جنابه هو المرهم الشافي هو الحر ...
... فاقضه لي ...

اوا سحق لها ... سواد ... كل ...
... او كتابا مثلا حارا
على عين ... غير الابريسم غالبا
فصل الحايض فيما
والصوم ... على طريق
عيا ...
وان لم ... الا واحب تعين علي
عليه حراما ... او ... ويجوز
ويفسد ... والمزند واما ا
المحرم ...
... سه سواقد
اعاد ... او سقط عن ابنه ا

... ضرح ... والحكمة ... دهن ...
... ويوضع على ... وجه
... اذا ... ساعة ... تحرق ...
... من الاسواق
... الصفدع اذا ...
... الاورام ... الاورام على ...
... الدم ... الزعفران ... الاورام ...
... السموم ...